Library of The Theological Seminary
PRINCETON · NEW JERSEY

PRESENTED BY
Frederick H. Bronkema, Jr.

BT 65 .H667
Hoor, Foppe Martin ten, 1855
-1934.
Compendium der Gereformeerde

Fred Brinkema 9/1

I. Exegesis Jer. 23:-9:32; vals prof

COMPENDIUM DER GEREFORMEERDE DOGMATIEK.

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 20 1966
THEOLOGICAL SEMINARY

Compendium der Gereformeerde Dogmatiek

Een leiddraad voor studenten in de Theologie.

door

F. M. TEN HOOR.

Niet in den handel.

A. TEN HOOR, Uitgever.
Holland, Michigan

INHOUDSOPGAVE.

Eerste Deel.

THEOLOGIE.

Blz.

1. De kenbaarheid Gods 5
2. De namen Gods in het algemeen 9
3. De eigennamen 11
4. De wezensnamen of eigenschappen 12
5. De persooneele namen of de Drieëenheid 21
6. De raad Gods 26

Tweede Deel.

ANTHROPOLOGIE.

1. De schepping in het algemeen 39
2. De geestelijke wereld 44
3. De stoffelijke wereld 46
4. De mensch 50
5. De voorzienigheid 59
6. De val van den mensch 62
7. Het wezen der zonde 67
8. De verbreiding der zonde (de erfzonde) 70
9. De straf der zonde 74

Derde Deel.

CHRISTOLOGIE.

1. De Raad des Vredes 81
2. De Middelaar 84
   1. De naturen van Christus 84
   2. De namen van Christus 89
   3. De ambten van Christus 90
   4. De staten van Christus 95
3. De voldoening van Christus 103
   1. De oorzaak der voldoening 103
   2. De noodzakelijkheid der voldoening 103
   3. De natuur der voldoening 104
   4. De hoedanigheid der voldoening 106
   5. De vrucht der voldoening 110
   6. De uitgestrektheid der voldoening 112

Vierde Deel.

SOTERIOLOGIE.

Blz.

1. Het verbond der genade ---- 117
   1. Het begrip verbond der genade ---- 119
   2. De historische vormen van het verbond ---- 123
   3. Het genadeverbond en de verkiezing ---- 133
   4. Het genadeverbond en de raad des vredes ---- 135
   5. Het genadeverbond en het werkverbond ---- 140
   6. Onderscheidingen in het genadeverbond ---- 147
   7. Belofte en eisch in het genadeverbond ---- 157
   8. De relatie in het genadeverbond ---- 165
   9. Het probleem in het genadeverbond ---- 189
2. De weldaden van het genadeverbond ---- 194
   1. De roeping ---- 202
   2. De wedergeboorte ---- 207
   3. Het geloof ---- 226
   4. De bekeering ---- 230
   5. De rechtvaardigmaking ---- 231
   6. De heiligmaking ---- 236
   7. De volharding ---- 240

Vijfde Deel.

ECCLESIOLOGIE.

1. De kerk ---- 243
   1. De naam der kerk ---- 243
   2. Het wezen der kerk ---- 244
   3. De kenteekenen der kerk ---- 247
   4. De eigenschappen der kerk ---- 248
   5. De regeering der kerk ---- 249
   6. De ambten in de kerk ---- 250
   7. De macht der kerk ---- 255
2. De genademiddelen ---- 256
   1. Het Woord ---- 257
   2. De Sacramenten ---- 258

Zesde Deel.

ESCHATOLOGIE.

1. De tusschentoestand ---- 273
   1. Het voortbestaan der ziel ---- 273
   2. Het doodenrijk ---- 274
   3. De dood ---- 274
   4. De toestand der ziel na den dood ---- 275
   5. De verhouding der zielen tot deze wereld ---- 277

Blz.
2. De wederkomst van Christus 277
1. Christus' wederkomst in verband met Zijn verlossingswerk 278
2. Het Chiliasme 278
3. De antichrist 282
4. De tijd van Christus' wederkomst 282
5. De wijze van Christus' wederkomst 283
6. Algemeene grondgedachten 284
3. De voleinding der eeuwen 294
1. De duur der eindkatastrophe 294
2. De opstanding der dooden 295
3. Het opstandingslichaam 295
4. Het gericht 296
5. De straf der goddeloozen 297
6. De vernieuwing der wereld 299
7. De zaligheid der geloovigen 299

Gereformeerde Dogmatiek.

Dogmatiek is het systeem der kennis Gods, welke Hij in de H. Schrift aan zijne kerk heeft geopenbaard.

Met de kennis Gods wordt bedoeld de kennis van God in zijne relatie tot alle schepsel.

De Dogmatiek wordt ingedeeld in Theologie, Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Ecclesiologie en Eschatologie.

Eerste Deel.

THEOLOGIE.

Hierin wordt gehandeld over de kenbaarheid, de eigennamen, de wezensnamen of eigenschappen, de persoonsnamen of drieëenheid en den raad Gods.

I. DE KENBAARHEID GODS.

1. *De waarheid van onze kennis van God.* Het wezen Gods is een mysterie, voor ons ondoorgrondelijk. Dit volgt uit het onderscheid tusschen Schepper en schepsel, het oneindige en het eindige. Wij kunnen dus alleen kennis van God hebben door dat Hij zich openbaart. Doch deze openbaring kan ons geen adaquate kennis van God geven, omdat Hij zich openbaart in vormen aan het creatuurlijke ontleend.

De ondoorgrondelijkheid Gods is echter geheel iets anders dan het agnosticisme leert. Dit beweert toch dat God onkenbaar is, en is dus atheistisch.

Wat God van zich heeft geopenbaard gaat wel boven ons begrip uit, doch dit geldt ook van de meeste creatuurlijke dingen, b.v. licht, leven, stof, enz. God is kenbaar, doch alleen door zelfopenbaring. Hij openbaart zich in zijne schepping, en dus ook in den mensch. Gen. 1: 1, 26; Hand. 14:17; *Hand. 17:23, 27; Rom. 1:9, 20;* Mat. 16:17; Joh. 14:23; Hebr. 1:1, en meer bizonder in den Zoon Mat. 11: 27. Elk mensch heeft dan ook een besef van het bestaan Gods. Wel is er een practisch atheisme Ps. 14:1; 53:2; Eph. 2:12, doch dit is een kenmerk van dwaasheid. De loo-

chening van een absolute macht komt zelden voor. Wie den waren God ontkent, stelt er een anderen voor in de plaats. Materialisme, Hylozoisme, Pantheisme, die een persoonlijk God loochenen, zijn critische richtingen in philosophischen vorm, en daarom tijdelijk. Het is onmogelijk te bewijzen, dat er geen God is. Het behoeft ook niet bewezen te worden, dat God wel bestaat. De H. S. doet dit ook niet opzettelijk. Zij gaat uit van de stelling, dat God zich in de schepping openbaart, en dat de mensch dus het bestaan Gods kent en erkent.

2. *Het onderscheid tusschen aangeboren en verkregen kennis.* Deze onderscheiding wordt gewoonlijk op de theologia naturalis toegepast. Daar er echter geen afzonderlijke theologia naturalis bestaat, is dit onjuist.

a. De aangeborene kennis Gods (cognitio Dei insita) is objectief mogelijk door de openbaring, en subjectief door den νοῦς waardoor wij God in zijne schepping en openbaring kunnen kennen. Doordat de mensch naar Gods beeld geschapen is Gen. 1:26; Hand. 17:27; Rom. 1:19, 2:15 bezit hij de potentia en de inclinatio (habitus, dispositio) om de geopenbaarde kennis Gods in zich op te nemen. De cognitio insita zegt dus niet, dat de kennis bij de geboorte reeds in ons bewustzijn aanwezig is. Dan zou openbaring overbodig zijn. Zij zegt, dat wij het vermogen bezitten om bij normale ontwikkeling, zonder wetenschappelijke redeneering, tot *zekere* kennis van God te komen. Aangeboren potentia zegt echter niet genoeg. Zij is aangeboren kennis in dezen zin, dat zij den mensch door indrukken der openbaring van nature, spontaan, van zelve eigen is, zoodat hij er zonder bewijsvoering toe komen moet. Hierdoor is zij onderscheiden van vele andere kennis, die men ook niet hebben kan. Dit tegenover het Empirisme.

Zij is echter ook iets anders dan de leer der aangeboren begrippen (idea innata), want daarbij onderstelt men denken, waardoor die begrippen gevormd worden, en zulk een denken bestaat bij de geboorte niet. Volgens die leer zijn de ideëen geen afdrukken in ons bewustzijn van wat objectief bestaat. Dan denken wij de dingen niet zooals zij zijn, maar de dingen zijn zooals wij ze denken. De kennis komt van binnen uit de ziel op. Deze opvatting behoort bij het Pantheisme.

b. De verkregen kennis Gods (cognitio Dei acquisita). Alle kennis komt den mensch toe van buiten af uit de openbaring Gods. Het onderscheid tusschen de aangeboren en verkregen kennis bestaat hierin:

a. dat de eerste van zelf, spontaan, zonder moeite, en de tweede door nadenken, redeneering en bewijs verkregen wordt.

b. dat de eerste alleen in beginselen bestaat, algemeen en noodzakelijk is, en de tweede meer uitgewerkt is, meer concreete stellingen levert, en daarom aan allerlei twijfel en bestrijding onderworpen is.

3. *De bewijzen voor het bestaan van God.* De voornaamste zijn het ontologisch, het kosmologisch, het teleologisch en het moreel bewijs.

a. Het ontologisch bewijs bestaat in onderscheidene vormen, en heeft tot hoofdinhoud, dat men uit het denken tot het zijn besluit. Doch uit *ons* denken van God volgt nog niet het bestaan Gods, want ons denken en onze idee is in ons, en dit kan dus niet geidentificeerd worden met het objectieve bestaan van God. Al kunnen wij iets denken, dit bewijst op zich zelf nog niet, dat het ook bestaat. En indien men van het *aanwezig zijn* van de idee van God in ons besluit van het bestaan van God, dan is dit geen ontologisch, maar een kosmologisch bewijs, en dan geldt hier ook het bezwaar tegen dit bewijs.

b. Het kosmologisch bewijs. In zijn onderscheidene vormen besluit het uit het gevolg tot de oorzaak. Terecht besluit het, dat gelijk alle enkele dingen ook de wereld en haar geheel een oorzaak hebben moet, want een oneindige reeks van oorzaken neemt niemand aan. Er is dus een absolute oorzaak der wereld, maar of die oorzaak persoonlijk of onpersoonlijk is wordt logisch door dit bewijs niet uitgemaakt. De beteekenis van dit bewijs is dus alleen, dat het wijst op een eerste, van zich zelf bestaande, absolute oorzaak der wereld.

c. Het teleologisch bewijs besluit uit de orde, de schoonheid, de harmonie en het doel van de enkele dingen en van de wereld in haar geheel tot een bewuste oorzaak. Dit teleologische sluit het mechanische niet uit, doch het bewuste en geestelijke is uit stofwisseling niet te verklaren. Ook wordt het onbewuste daardoor niet uitgesloten, want in het

onbewuste handelen van het instinct is er een doel, dat terugwijst op een wezen, dat met bewustheid zulk een instinct heeft voortgebracht. En al zegt Kant, dat men uit dit bewijs nog niet tot een wereldschepper, maar alleen tot een wereldformeerder besluiten kan, dan volgt toch uit het bestaan van het doel een bewust hoogste wezen.

d. Het moreele bewijs gaat uit van de zedelijke wereldorde als geweten, verantwoordelijkheid, berouw, loon, straf enz. en besluit tot God als hoogste zedelijk wezen, die deze zedelijke wereldorde schiep. Door het materialisme wordt ook dit bewijs bestreden, doch zelf kan het de zedelijke verschijnselen niet verklaren. Door Kant heeft dit bewijs veel invloed gekregen. Hoewel het niet dwingt tot de erkenning van het bestaan Gods, evenmin als de andere bewijzen, toch is het een getuigenis van een heilig en rechtvaardig wezen.

Men heeft deze argumenten willen opvatten als logische, mathematische, exacte, dwingende bewijzen, en ze losgemaakt van het ethische en religieuse, en dan stelde men het voor alsof het geloof aan het bestaan van God met deze bewijzen zou staan of vallen. Dit is onjuist. Het bestaan van geen enkel ding staat voor ons vast op grond van bewijzen. Het bestaan van iets nemen wij aan zonder voorafgaande bewijzen, spontaan, zonder dwang, door de indrukken, die de dingen op ons maken. De zekerheid van het bestaan Gods wordt door die bewijzen ook niet versterkt. Deze bewijzen zijn geene gronden, maar vruchten van 't geloof.

De consensus gentium aangaande het bestaan Gods,door sommigen een vijfde bewijs genoemd, bewijst ook duidelijk, dat de overtuiging aangaande het bestaan Gods niet door bewijzen is ontstaan. Die bewijzen zijn niet meer dan de logisch geformuleerde getuigenissen, die in alle dingen van God tot de menschen uitgaan. Men kan het verstand van een ongeloovige daardoor niet dwingen het bestaan Gods aan te nemen, doch als getuigenissen van het bestaan Gods, waarvan ieder vóor alle redeneering verzekerd is, zijn ze voor ons van niet geringe beteekenis, omdat ze

a. rekenschap geven van ons eigen religieus bewustzijn.

b. wapens in de hand geven om den tegenstander te weerstaan.

c. toonen dat in natuur en genade zich een zelfde God openbaart, en dat die dus geen tegenstellingen zijn.

4. *Archetypische en ectypische kennis Gods.* Door de eerste verstaan wij de kennis zooals ze in God is. De tweede is daarvan een afdruk. Deze is de kennis ons in de openbaring gegeven. Het ectypisch karakter der theologie sluit eenerzijds de opvatting uit, dat wij een volledige adaequate kennis van God hebben, en anderzijds de meening, dat de creatuurlijke namen Gods niets zijn dan symbolen, producten der dichtende verbeelding, reflex van eigen gemoedsleven.

Door het archetypische en ectypische of analogische der theologie wordt aangeduid:

a. dat al onze kennis door God is gegeven en op openbaring is gegrond,

b. dat God tot ons afdalen moet, zal zijne openbaring voor ons vatbaar zijn,

c. dat God den openbaringsvorm aan de schepping, die eindig is, kan ontleenen, omdat deze schepping zijn eigen werk, en belichaming van zijne gedachten is,

d. dat onze kennis van God diensvolgens ectypisch en analogisch is, en geen adaequate kennis,

e. dat onze kennis van God dus waar en zuiver is, wijl zij afdruk is van de archetypische kennis, die God van zich zelven heeft.

II. DE NAMEN GODS IN HET ALGEMEEN.

Een naam is de aanduiding van den persoon, of ook van de eene of andere eigenschap, waarin hij zich openbaart. God geeft zich zelven een naam, en deze is dus openbaring van God in actieven en objectieven zin (nomen editum), identisch met de volmaaktheid Gods.

De naam Gods is de aanduiding van God niet zooals Hij in zich zelven bestaat, maar van God in zijne openbaring, in zijne velerlei relatie tot de schepselen. Omdat God zich zelven namen geeft, mogen wij Hem daarmede noemen (nomen inditum). Alle namen Gods zijn aan de menschelijke taal ontleend, omdat Hij zich aan menschen openbaart. Daaruit volgt het anthropomorphisme der H. Schrift.

Er is geen naam in de H. Schrift, die het wezen Gods abstract aanduidt. Het zijn namen van zijne deugden of eigenschappen, waarin zijn wezen zich openbaart, 1 Petr. 2:9.

Wij kunnen dus geen definitie geven van Gods wezen, afgedacht van zijne eigenschappen. God te omschrijven als *het zijn* zegt natuurlijk niets, omdat het ook van toepassing is op de schepselen. Noemt men Hem het *oneindig zijn,* dan heeft men reeds eene eigenschap in de definitie opgenomen. Er is in God geen onderscheid tusschen zijn wezen en zijne eigenschappen. In God zijn alle eigenschappen zijn wezen zelf, en het wezen Gods is niet kenbaar buiten zijne eigenschappen om. Gods wezen is niet samengesteld uit zijne eigenschappen, want God is eenvoudig, en iedere eigenschap is het wezen Gods zelf.

Hieruit volgt echter niet, dat er geen onderscheid is tusschen de eigenschappen onderling, of dat dit onderscheid slechts nominaal of subjectief is. Het is in de werkelijkheid gegrond, wijl God zelf in de openbaring zulk een onderscheid heeft gemaakt. De namen Gods mogen daarom niet met elkander worden vermengd, want elke naam of eigenschap drukt iets bizonders uit.

Dit onderscheid der eigenschappen mag niet zoo worden opgevat, dat het in strijd komt met de eenvoudigheid van Gods wezen. God als de eenvoudige, d.i. als de absolute volheid van zijn, kan zich niet anders dan onder vele namen aan ons openbaren. De onderscheiden namen doen hem kennen in de onderscheiden relaties, waarin Hij tot zijne schepselen staat. Hoewel alles in God één is, is onze conceptie van die eigenschappen, zooals wij die in de H. S. vinden, onderscheiden. De namen Gods duiden dus de relaties of de eigenschappen Gods aan. Het is dus niet juist opzettelijk te onderscheiden tusschen namen en eigenschappen. Het eene sluit het andere in.

Dit moet bij de indeeling der namen of eigenschappen in het oog gehouden worden. De rijkdom van stof maakte het noodzakelijk er eenige orde in te brengen, en zoo kwam men tot onderscheiding tusschen de namen Gods, b.v. in positieve en negatieve, absolute en relatieve, natuurlijke en zedelijke, mededeelbare en onmededeelbare. Tegen deze indeelingen gelden de volgende bezwaren:

a. Zij onderstellen een tweeheid in God, b.v. het eene deel is mededeelbaar, het andere niet.

b. Zij miskennen, dat de namen niet het wezen Gods

op zich zelf aanduiden, maar relaties, en dus alle in denzelfden zin mededeelbaar en onmededeelbaar zijn.

c. De negatieve namen hebben ook positieven inhoud.

d. In God zijn alle eigenschappen absoluut, omdat in God niets relatief is.

e. Alle eigenschappen zijn in God natuurlijk, d.i. zij behooren tot zijne natuur, en al deze eigenschappen hebben in betrekking tot ons zedelijke beteekenis.

f. Ook van de onmededeelbare eigenschappen moet er een analogie in het schepsel zijn, wijl wij ze anders niet konden kennen en noemen.

g. Eene indeeling, die objectief in God zelf gegrond is, is niet mogelijk, omdat de eigenschappen met het wezen Gods en ook met elkander identisch zijn. Wij nemen dus slechts een zekere orde van behandeling aan.

De beste volgorde is de indeeling in nomina propria, nomina essentialia en nomina personalia. Nomina propria, hier in ruimen zin genomen, zijn de namen van aanspraak en benoeming; nomina essentialia wijzen aan, waarin God onderscheiden is van alle geschapene natuur (eigenschappen); nomina personalia hebben betrekking op de onderscheidingen in het wezen Gods, (drieeenheid).

III. DE EIGENNAMEN GODS (nomina propria).

Uit het bovengenoemde is het duidelijk, dat wij geen definitie van God kunnen geven. De beste descriptie is: God is een Geest met oneindige volmaaktheid, bestaande in drie personen.

a. De namen Gods in het O. Test.

אֵל, de sterke, de machtige, Gen. 14:18, 19. עֶלְיוֹן, de verhevene, de allerhoogste, Gen. 14:18.

אֱלֹהִים doet God kennen als voorwerp van schrik, vrees. Dus die te vreezen is. Het is geen pluralis majestatis, noch aanduiding van de triniteit, maar eene pluralis der quantiteit of der intensiviteit, aanduidende een onbegrensde grootte en volheid van leven en kracht, God als schepper en onderhouder van alle dingen.

אֲדֹנָי God als almachtige heerscher, wien alles onder-

worpen is, en tegenover wien de mensch als een knecht staat.

Deze namen beschrijven God als den hoogen en verhevenen, staande boven het schepsel, dus God als den transcendente. De volgende namen wijzen aan, dat Hij ook tot het schepsel afdaalt.

שדי of אלשדי, Gen. 17:1, duidt God aan als dengene die alle macht bezit, en alles dienstbaar maakt aan zijn wil.

Elohim is God als schepper en onderhouder van alle dingen. El schaddai is God als de almachtige, die alle krachten der natuur dienstbaar maakt aan zijne genade.

יהוה (Jhvh met de vocalen van Adonai) is de verbondsnaam; Hij zal zijn, die Hij zijn zal, die Hij was, nu is, en blijven zal; de blijvende, onveranderlijke, getrouwe voor zijn volk, Exod. 3:15. Hierin ligt ook de aseitas, het van zich zelf zijn.

יהוה צבאות beteekent niet God van den oorlog, maar de Heere van de engelenscharen, 1 Sam. 4:4; Ps. 80:2, die Gods troon omringen om de heerlijkheid van God als koning van zijn volk aan te duiden. De engelen behooren bij de heerlijkheid (δόξα) van God en Christus. Dit is dus de plechtige koningsnaam van God. Hij is de koning der heerlijkheid, die door zijne heirscharen omringd, eere ontvangt van al zijne schepselen.

b. De namen Gods in het N. Test.. In het N. T. worden אל en אלהים vertaald door θεός. Jehova wordt vertaald door κύριος (van κῦρος, macht), die rechtens macht en autoriteit bezit in onderscheiding van δεσπότης, iemand die feitelijk macht oefent. El schaddai is in het N. T. παντοκράτωρ, de almachtige, 2 Cor. 6:18; Op. 4:8. De naam πατήρ komt in het N. T. meer op den voorgrond dan in het O. T. Deze naam drukt in het O. T. meer een theocratische verhouding tot Israel, in het N. T. een ethische verhouding tot zijne kinderen in Christus uit. In den naam Vader, Zoon en Geest heeft God zich het rijkst geopenbaard.

IV. DE WEZENSNAMEN GODS (nomina essentialia).

In de leer der volmaaktheden of eigenschappen, beter deugden, 1 Petr. 2:9, wordt de goddelijke natuur behandeld,

en aangewezen, waarin zij onderscheiden is van alle geschapen natuur. Hiertoe behooren God als de *zijnde, als Geest, als licht, als de heilige, als de souvereine.*

1. *God als de zijnde.* Wij gaan hierbij uit van den naam Jehova. Daarin liggen de volgende eigenschappen:

a. Onafhankelijkheid (independentia). Zij duidt aan dat God van zich zelven bestaat (aseitas), en dat de grond van zijn zijn, van zijne deugden, besluiten en werken niet ligt in iets buiten Hem. *Joh. 5:26; Hand. 17:25*; Rom. 11:36.

b. Onveranderlijkheid (immutabilitas). Zij wijst aan, dat God eeuwig dezelfde blijft in zijn wezen en werken, en dus boven alle worden, ontwikkeling en afneming verheven is. *Mal. 3:6*; *Jak. 1:7*; Ps. 102:26-28; 1 Tim. 1:17; Hebr. 1:11, 12.

Het werk der schepping en andere werken zijn als daden Gods boven den tijd, en brengen in God geene verandering, hoewel de uitwerking er van in den tijd valt en niet eeuwig is.

De onveranderlijkheid Gods heet eeuwigheid met het oog op den tijd, en alomtegenwoordigheid ten opzichte van de ruimte.

c. Eeuwigheid (aeternitas) zegt, dat er in God geen begin, einde, noch opeenvolging van oogenblikken is. *Ps. 90:2*; *2 Petr. 3:8.*

Tijd is de bestaansvorm, de duur van het geschapene. Het wezen van den tijd bestaat daarin, dat hij successie van oogenblikken bevat. Uitwendige tijd is de maatstaf, inwendige tijd is de bestaansvorm der dingen. Tusschen eeuwigheid en tijd is er niet alleen onderscheid in quantiteit en graad, maar ook in qualiteit en wezen. Tijd is met de dingen geschapen (concreatief).

d. Alomtegenwoordigheid (omnipraesentia) duidt aan, dat God door geen ruimte is in- of uitgesloten, maar boven plaats en ruimte verheven is, *1 Kon. 8:27; Hand. 17: 27, 28*; Ps. 139: 7, 8. Dit geldt niet slechts van zijne macht, maar ook van zijn wezen. God is in alle dingen tegenwoordig per essentiam, praesentiam, et potentiam. Ruimte is evenals tijd eene bestaanswijze van het geschapene. Zij is de afstand van een bepaald voorwerp tot andere vaste punten. Dit heet uitwendige ruimte (locus extrinsecus). In-

wendige ruimte (locus intrinsecus) duidt de plaats aan, die de schepselen innemen, ook engelen en zielen. Beide begrippen zijn niet op God van toepassing. Hij is wel in de ruimte, maar wordt daardoor niet ingesloten. Er is onderscheid tusschen de physische en ethische immanentie Gods. Zij is anders in den hemel dan op de aarde, anders in het dier dan in den mensch. Het begrip ruimte in geestelijken zin is onderscheiden van de immanentie Gods. De zonde verwijdert ons niet plaatselijk van God, doet de immenantie Gods naar zijn wezen in ons niet ophouden, Jes. 59 : 2. Dit is geene scheiding van God in plaatselijken zin, maar eene geestelijke ongelijkheid en verwijdering van God. In dezen zin wordt gesproken van een verlaten, een vluchten van God (Kain), en van een naderen tot God, en nabij God zijn.

Het Deisme ontkent de eeuwigheid en alomtegenwoordigheid Gods, omdat het geen wezenlijk verschil maakt tusschen eeuwigheid en tijd, tusschen alomtegenwoordigheid en ruimte. Het heft de immanentie Gods op. Dit bewijst, dat het niet het absoluut onderscheid tusschen God en het schepsel handhaaft. Ook het Pantheisme heft de alomtegenwoordigheid Gods op, want het ontkent de transcendentie Gods boven en buiten den kosmos. Het vereenzelvigt God met de wereld, zoodat God opgevat wordt als de wereldziel, en het al God genoemd wordt. Dit is feitelijk ook eene ontkenning van de immanentie Gods. De Gereformeerden kunnen de transcentie en de immanentie Gods erkennen, omdat God krachtens zijn wezen *absoluut* onderscheiden en essentieel anders is dan al het geschapene. Daardoor is het onmogelijk dat Hij met het geschapene vereenzelvigd kan worden.

Onmetelijkheid en alomtegenwoordigheid zijn namen van dezelfde eigenschap uit tweeërlei oogpunt. Het eerste zegt dat God boven de ruimte verheven is, en het andere dat Hij in alle ruimte aanwezig is.

2. *God als geest.* Hiertoe behooren de volgende eigenschappen:

a. Eenvoudigheid (simplicitas). Zij duidt aan dat er in God geen onderscheiding of samenstelling van deelen is, *Jerm. 10: 10; 1 Joh. 1: 5*; Joh. 1 : 4, 5, 9. Dit is niet in strijd met de drieëenheid, want eenvoudigheid staat hier niet

tegenover twee en drievoudig,maar tegenover samengesteld. Het goddelijke wezen is niet samengesteld uit drie personen, maar het eene zelfde eenvoudige wezen bestaat in de drie personen.

De eenvoudigheid Gods sluit in zijne geestelijke natuur, want al het lichamelijke is samengesteld.

b. Het geest zijn van God (spiritualitas). Negatief zegt dit, dat God onstoffelijk en onzichtbaar is, en positief, dat Hij de verborgen, eenvoudige, absolute grond van alle creatuurlijk zijn is, *Joh. 1: 4; 4: 24; 1: 18; 6 :46.*

De spiritualitas Dei is een eigene soort en anders dan van engel en ziel. De geest bij engelen en menschen is samengesteld, wel niet uit stoffelijke deelen, maar toch uit substantia en accidentia, uit potentia en actus, en dus aan verandering onderworpen. Bij God is deze samenstelling niet aanwezig.

c. De onzichtbaarheid Gods (invisibilitas). Zij duidt aan, dat God naar zijn wezen ook in den staat der heerlijkheid voor het schepsel niet zichtbaar is, Ex. 33 :20-23; *1 Tim. 1:17; 6:16.* De H. S. leert, dat wij God aanschouwen zullen aangezicht tot aangezicht, doch volgens andere texten zal dit niet een visio per essentiam zijn, want dit miskent het absoluut onderscheid tusschen den oneindigen God en den eindigen mensch, en onderstelt deificatie van den mensch, en maakt in den status gloriae openbaring van Gods zijde overbodig, wat in strijd is met Mat. 11: 27. Er is onderscheid tusschen verschijning en openbaring. In de verschijning laat het wezen zelf zich zien in eene gedaante of vorm. Bij God kunnen wij noch zijne gedaante noch zijn wezen zien. Openbaring is geene verschijning van God, maar mededeeling van ectypische kennis op de een of andere wijze.

3. *God als licht.* Hiertoe behooren ook drie eigenschappen, n.l. alwetendheid, wijsheid en waarachtigheid.

a. De kennis Gods of alwetendheid (omniscientia). Zij zegt, dat God zich zelven en alle dingen buiten Hem zoowel het werkelijke als het mogelijke onmiddelijk (a priori) volkomen kent, *I Joh. 1: 5; Hebr. 4:13;* Ps. 4: 7; 2 Chron. 16: 9; 1 Tim. 6: 6.

Er is onderscheid tusschen de kennis van den mensch

en Gods kennis. Des menschen kennis is ectypisch, analogisch, Gods kennis is archetypisch. De mensch ontvangt de kennis van buiten af, God heeft al zijn kennis uit zich zelf, a priori. Des menschen kennis is beperkt, Gods kennis onbeperkt. Ons zijn is rijker dan onze kennis, Gods zijn en bewustzijn is een.

Men onderscheidt tusschen Gods scientia naturalis en scientia libera. De eerste is de kennis van zich zelf, de tweede van al het mogelijke en het werkelijke. De cognitia libera heet vrij, omdat zij berust op zijn besluit. Zij omvat de ideeën Gods, welke in hare realisatie geschikt zijn om op creatuurlijke wijze het wezen Gods te openbaren. Doch niet al zijne zelfkennis heeft God in de wereld gerealiseerd. Dit is uit den aard der zaak onmogelijk.

Jesuiten, Remonstranten enz. spreken van middelijke kennis Gods (scientia media) in verband met den vrijen wil en de vrije daden van den mensch als object van Gods praescientia. Middelijke kennis is er in God niet. Ten eersten omdat vrije daden in dezen zin onzeker zijn, en dus geen object van wetenschap kunnen zijn, wijl deze zekerheid insluit. Ten tweeden, omdat de praescientia Gods niet uit de wereld, maar uit Hem zelf is. Ten derden, omdat de vrije wil van den mensch niet bestaat in indifferentia, in willekeur of toeval, maar in lubentia rationalis (redelijke zelfbepaling), die niet buiten God omgaat. In de kennis Gods liggen de dingen onderling juist in datzelfde verband, waarin zij voorkomen in de werkelijkheid.

In 1 Sam. 23:9—13 en Mat. 11:22, 23 wordt niet een soort middelkennis geleerd. In den eersten tekst wordt gezegd, wat volgens den gewonen loop der geschiedenis zal gebeuren als David in Kehila blijft. De tweede tekst bedoelt, dat het natuurlijk gevolg der prediking in Tyrus en Sidon zou geweest zijn, dat zij zich uitwendig bekeerd zouden hebben.

b. De wijsheid Gods. Zij wijst aan, dat God het beste doel door de beste middelen bereikt, Rom. 16:27; *1 Tim. 1:17;* Job 9:4. Er is onderscheid tusschen kennis en wijsheid. Kennis ontstaat middelijk door studie en discursief denken, wijsheid door rechtstreeks inzicht en is meer intuitief. In dezen zin is kennis niet in God. De onderscheiding

geldt van den mensch. Men mag ze niet scheiden.

c. De waarachtigheid Gods. Zij zegt, dat Hij de wezenlijke God is tegenover de afgoden, en dat Hij als zoodanig zijne woorden waar maakt en dus betrouwbaar is, *Joh. 17: 3; Num. 23: 19;* Jerm. 10: 10; 1 Joh. 5: 20.

Er is onderscheid tusschen metaphysische of ontologische, ethische en logische waarheid. Ontologische waarheid zegt, dat iemand of iets al datgene is, wat tot zijn wezen behoort, staat tegenover valschheid, onechtheid, ijdelheid, niet-zijn. Zij is met de substantie één. Ethische waarheid is de overeenstemming tusschen iemands wezen en openbaring in woord en daad. Logische waarheid is de overeenstemming van ons denken met de werkelijkheid, en staat tegenover dwaling.

De waarheid als eigenschap Gods wijst aan, dat Hij wezenlijk is wat Hij heet te zijn, dat er overeenstemming is tusschen wezen en openbaring, woord en daad, en dat Hij de dingen kent zooals zij werkelijk zijn.

4. *God als de heilige.* Hiertoe behooren de ethische eigenschappen als goedheid, heiligheid, heerlijkheid en gerechtigheid.

a. De goedheid Gods (bonitas) zegt, dat Hij is *het* goede in zich zelf (bonum in se) als inbegrip van alle deugden of volmaaktheden, en dus het hoogste goed voor zijne schepselen, *Luk. 18: 19;* Mat. 5: 45; *Ps. 73: 25;* Mat. 5: 48; Jak. 1: 17; God is de causa efficiens, exemplaris en finalis van alle goed. Al het goede in den mensch is ectypisch, in God is het archetypisch.

In verband met de objecten, waarnaar de goedheid Gods uitgaat, wordt zij uit onderscheiden oogpunten voorgesteld.

a. Goedertierenheid (benignitas), soms algemeen, 1 Chron. 16: 34, maar meest als Gods bizondere gunst tot zijn volk. Zij is in al hare volheid geopenbaard in Christus.

b. Barmhartigheid (misericordia) jegens ellendigen, 2 Cor. 1: 3.

c. Lankmoedigheid of verdraagzaamheid (tolerantia) is de sparende goedheid Gods jegens strafwaardigen.

d. Genade (gratia) is de goedheid Gods jegens zul-

ken, die niets goeds, maar alle kwaad verdient hebben, en wordt alleen aan zijn volk bewezen.

e. Liefde (amor), wanneer de goedheid Gods niet slechts weldaden, maar zich zelven geeft (in Christus), Joh. 3: 16.

b. De heiligheid Gods (sanctitas), duidt aan, dat God van alle schepsel onderscheiden en afgezonderd is, en dus ook van alle zonde, *Jes. 6: 3; 1 Petr. 1: 16;* Joh. 17 : 11.

קָדוֹשׁ, heilig staat tegenover חֹל, gemeen, profaan, evenals ἅγιος tegenover κοινός. De heiligheid in God duidt niet slechts eene relatie, maar ook in innerlijke qualiteit aan. Zij is niet slechts een negatieve, maar ook een positieve eigenschap. Zij is een afgezonderd zijn, d.i. essentieel iets anders zijn dan wat buiten Hem bestaat.

קֹדֶשׁ, heiligheid, afgeleid van קָדַד snijden, afzonderen, afscheiden. Heiligheid beteekent dus afgezonderd zijn, onderscheiden zijn van iets anders. Het is niet slechts afgezonderd zijn in het algemeen, maar speciaal afgezonderd voor en dienstbaar aan God. In negatieven zin beteekent heiligheid afgezonderd van al wat zondig is. In positieven zin zegt het, dat God wezenlijk onderscheiden en daardoor afgezonderd is van alle schepselen. Heiligheid is niet slechts tegenstelling van de zonde, want dan zou God afgedacht van de zonde niet heilig zijn. De engelen zijn ook onzondig. Toch is Gods heiligheid onderscheiden van de hunne. God is onderscheiden, afgezonderd van alle schepselen door zijn God-zijn, zijne Deitas, waardoor Hij in absoluten zin iets afzonderlijks, iets eenigs is. Gods heiligheid is goddelijk, absoluut, archetypisch. De heiligheid van den mensch is afgeleid, ectypisch. De heiligheid van den mensch bestaat negatief in niet zondig zijn, en positief in het mensch Gods zijn, wezenlijk afgezonderd en iets anders zijn dan het algemeene, en in het Gode gewijd zijn.

De heiligheid Gods openbaart zich in de straf der goddeloozen, in de kastijding van zijn volk om het daardoor te reinigen, en af te zonderen uit de gemeenschap der zondige wereld, en het Hem toe te eigenen. De verlossing van zijn volk, Ps. 22: 4, 5, gebedsverhooring, Ps. 3: 5; 20: 7, troost, Jes. 5: 16; Hebr. 1: 12, en vertrouwen, Ps. 33: 21 worden uit de heiligheid Gods afgeleid.

c. De heerlijkheid Gods (majestas et gloria). Zij is de allesovertreffende verhevenheid, glorie en majesteit, die aan God en al zijne werken eigen zijn, en waarom God aller bewondering waardig is, *Ps. 104: 1; 2 Cor. 3: 18;* Joh. 1: 4.

Δόξα, synoniem met τιμή, εὐλογία, Op. 5: 12; 2 Cor. 6: 8, is subjectief de erkenning, die iemand toekomt of feitelijk ontvangt. Objectief is het de verschijning, gestalte, aanzien, pracht, glans van een persoon, en synoniem met εἶδος, εἰκών, μορφή, Jes. 53: 2; 1 Cor. 11: 7.

b. De gerechtigheid Gods (justitia). Zij is de volmaakte overeenstemming met zijn eigen wil, en openbaart zich in de vergelding van een iegelijk naar zijn werk, *Deut. 32: 4; Rom. 2: 6;* Ps. 119: 137.

De eerste beteekenis van צֶדֶק en δικαιοσύνη is eene forensische. De justitia wordt onderscheiden in just. dominica en judicialis, en de laatste in remunerativa en vindicativa.

De straffen der goddeloozen worden in de H. S. meest uit den toorn Gods afgeleid, en de gerechtigheid en nog meer de heiligheid is het beginsel van het heil voor zijn volk. De handhaving van Gods gerechtigheid door straf is krachtens zijn wezen en den aard der zonde noodwendig. Tot de belooning van het goede is God krachtens zijn wezen niet verplicht. Deze geschiedt overeenkomstig zijne beloften, niet op grond van de waardigheid van de goede werken.

De leer der H. Schrift aangaande de voldoening en rechtvaardigmaking berust op de gerechtigheid Gods. De gerechtigheid volgt noodwendig uit de heiligheid. In elk mensch ligt het besef van schuld, en dus van de gerechtigheid Gods. De geloovigen zijn daarvan beslist overtuigd. Het begrip verplichting zou verdwijnen indien God zijn recht niet door straf handhaafde.

De H. Schrift schrijft gevoelsbewegingen aan God toe. Deze zijn in God geen voorbijgaande opwellingen, maar blijvende gezindheid, en heilig van aard. In het N. T. is θυμός de inwendige en ὀργή de naar buiten zich openbarenden toorn. Beide in Rom. 2: 8. Haat heeft bijna altijd op zondige daden, zelden op zondige personen betrekking, Ps. 5 :6; Mal. 1: 3; Rom. 9: 11. De wraak Gods openbaart zich soms ook in dezen tijd, doch het eindoordeel wordt in

bizonderen zin de dag der wrake genoemd. Gods ijver wordt daardoor opgewekt, dat Israel als bruid van Jehovah afhoereert. Er is onderscheid tusschen Gods recht en ons recht. Bij God is geen recht boven Hem, waaraan Hij onderworpen is. Zijn wil is de hoogste wet. Hij heeft recht in zich zelf. Wij niet. Ons recht is ontvangen. De grond van ons recht ligt niet in een contract social, noch in een zelfstandig natuurrecht, noch in de historie, maar alleen in den wil Gods. Ons recht is een gave Gods.

5. *God als souverein.* God is de schepper en dus de Heer van alles. Alles is alleen uit zijn wil te verklaren. Tot de volmaaktheden van God als souverein behooren de wil Gods op zich zelf, in relatie tot zijn wezen (vrijheid), in relatie tot de zonde (algemeenheid), in relatie tot alle dingen (almacht). Algemeenheid heeft betrekking op den omvang der objecten, en almacht op de uitvoering van zijn wil.

a. De wil Gods (propensio, voluntas) duidt aan, dat Hij met een eenvoudige wilsdaad naar zich zelven uitgaat, en in zich zelven volzalig rust, en naar de schepselen uitgaat om zijns naams wil, en daardoor de hoogste oorzaak is van het zijn en het voortbestaan aller dingen, *Dan. 4: 35; Op. 4: 11.* Het begrip wil Gods wordt in onderscheiden zin gebruikt, n.l. als het vermogen om een besluit te nemen, of als het besluit zelf, of als het vermogen om het besluit uit te voeren, of als het geopenbaarde besluit als norma voor ons leven.

Het willen Gods van zich zelven en van de schepselen is niet dualistisch op te vatten. God wil die schepselen niet uit behoefte er aan, niet om die schepselen, maar om zijns zelfs wil, Spr. 16: 4, d.i. Hij wil zich zelf in de schepselen.

b. De vrijheid van Gods wil (libera voluntas Dei) zegt, dat God door niets achter of boven zijn wezen wordt bepaald, maar dat zijn wil met zijn wezen één is, *Ps. 115: 3; Rom. 9: 15;* Job 33: 13; Jes. 64: 8.

De vrijheid van Gods wil is geen absolute indifferentia, want dat is formeele willekeur, en maakt den wil los van Gods wezen. Dan zou alles b.v. goed en kwaad evengoed anders kunnen zijn. Bij de leer van God moet men niet uitgaan van Gods wil, maar van Gods wezen. Voor Gods willen moet men geen motieven zoeken in Gods wezen. Zijn wil is één met zijn wezen.

De onderscheiding tusschen een volstrekten en een voorwaardelijken wil is onjuist. Het eene sluit het andere uit. Dit geldt ook van de onderscheiding tusschen een voorgaanden en volgenden wil. Er is geen tweeheid in Gods wil. Hij is ook niet afhankelijk van den mensch.

Ook de onderscheiding tusschen de voluntas libera en voluntas necesseria moet juist opgevat worden. Zie voor het eerste begrip de boven gegeven omschrijving van de vrijheid van Gods wil. Het tweede bedoelt, dat Gods wil bepaald wordt door het een of ander motief in Gods wezen, d.i. door de eene of andere eigenschap Gods. Zoo wilden de Realisten in de middeleeuwen reeds een oorzaak zoeken in het wezen Gods, waarom Hij juist zoo gewild heeft en niet anders. Dit is eene poging om God te begrijpen en te doorgronden, wat voor ons onmogelijk is. Wij moeten geloovig rusten in Gods wil of welbehagen. Wanneer men voor de schepping eene oorzaak of grond in Gods wezen wil zoeken, dan zou daaruit volgen, dat de schepping *noodzakelijk,* en dus eenwig en goddelijk is.

c. De algemeenheid van Gods wil zegt dat niets van den wil Gods is uitgesloten, ook zelfs de zonde niet, *Dan. 4: 35; Mat. 20: 15;* Rom. 9: 15. Het moeilijkste vraagstuk hierbij is Gods wil in betrekking tot de zonde. De zonde is niet uit het wezen, noch uit den wil Gods te verklaren, en toch niet van den wil Gods uitgesloten, 1 Petr. 1: 16; Hand. 2: 23.

De H. Schrift maakt onderscheid tusschen den wil des bevels (voluntas signi of revelata), Mat. 7: 21; 12: 50, en den wil des besluits (vol. beneplaciti of decretiva), Ps. 115: 3; Dan. 4: 17; Rom. 9: 18, 19. Voorbeelden: het offeren van Isaak, de verharding van Pharao, de krankheid van Hiskia. De eerste zegt, wat wij doen moeten; de tweede wat Hij doet. Er is geen strijd tusschen beiden. Beide moeten gehandhaafd worden. De eerste met het oog op de heiligheid Gods, en het wezen en den ernst der zonde; de tweede met het oog op de almacht en souvereiniteit Gods. De eerste is de weg waarin de tweede wordt volbracht. De mensch, zondigende blijft van God afhankelijk, en is onwillig dienstbaar aan Hem.

d. De almacht Gods (omnipotentia) wijst aan, dat

God kan doen al wat Hij wil, en in zijn handelen door niets buiten Hem kan verhinderd worden, *1 Tim. 6: 15; 2 Cor. 6: 18.* God kan wat Hij wil, maar Hij kan niet alles willen; Hij kan zich zelf niet verloochenen. Hij kan niet liegen, geen berouw hebben, niet veranderen enz. Num. 23: 19; 1 Sam. 15: 29; Hebr. 6: 18; Jak. 1: 13, 17; 2 Tim. 2: 13. Ook leert de H. S. dat het mogelijke zich verder uitstrekt dan het werkelijke, Gen. 18: 14; Luk. 1: 37; 18: 27; enz.

V. DE PERSONEELE NAMEN GODS (nomina personalia) OF DE DRIE-EENHEID.

De personeele namen Gods wijzen aan de onderscheidingen, die er in het goddelijke wezen bestaan.

1. De bewijzen voor de drieëenheid in het algemeen. De eenheid komt in het O. Test. sterker op den voorgrond dan de drieheid.

Bewijzen voor de eenheid Gods: Deut. 6: 4; 5: 7; Joh. 17: 3; 1 Cor. 8: 4.

Bewijzen voor de drieheid der personen. De openbaring van de drieheid is in het O. Test. nog onvolkomen. Toch wordt zij daarin geleerd. De bewijzen moeten niet alleen gezocht worden in op zich zelf staande teksten, maar vooral in het organisme der openbaring. De drieheid wordt in het O. Test. bewezen.

a. Uit teksten, die de drie personen in verband met de schepping beschouwen. God heeft de wereld geschapen door het Woord, en dit is van Hem onderscheiden, Ps. 33: 6, 9; Spr. 8: 22; (Joh. 1: 3); ook door den Geest, Gen. 1: 2; Ps. 33: 6.

b. Uit teksten, die de drie personen in verband met de verlossing beschouwen. De God des verbonds openbaart zich in den engel des verbonds (malak Jehovah), Exod. 23: 20—23; Jes. 63: 8, 9. De H. G. wordt genoemd in Richt. 3: 10; Jes. 61: 1; 63: 10.

c. Uit teksten, waarin alle drie personen vermeld worden, Dan. 9: 19; Jes. 6: 3; 33: 22; Zach. 1: 3; Num. 6: 24—26; Ps. 33: 6; 45: 8.

Aangaande den meervoudsvorm van Elohim zie bij de eigennamen Gods. Het woord "ons" in Gen. 1: 26 en 3: 22 wijst op meer dan éen persoon.

De leer van de drie personen in het N. Test. is geen nieuwe, maar verdere ontwikkeling van die leer in het O. T. De drieheid blijkt uit Luk. 1: 35; 3: 21, 22; Mat. 28: 9; 2 Cor. 13: 13; 1 Petr. 1: 2; 1 Joh. 5: 4—7, enz.

b. De personeele namen afzonderlijk.

a. God wordt vader genoemd,

a. als Schepper, dus in algemeenen en creatorischen zin, 1 Cor. 8: 6; Hebr. 12: 9.

b. als Vader van Israel in theocratischen zin, Deut. 32: 6; Jes. 63: 16.

c. als Vader van de geloovigen in Chr. in ethischen zin, Matt. 6: 4.

d. als Vader van den Zoon in eenigen, metaphysischen zin, Joh. 5: 18, 26; 20: 17.

b. De Zoon. De namen van Christus, die zijn immanente verhouding tot den Vader aanduiden, zijn:

a. Logos, het Woord, waardoor de Vader alle dingen geschapen heeft, van eeuwigheid bestaande en zelf God, Joh. 1: 1—5. Logos heet Hij, omdat Hij, gelijk een woord door den spreker, van den Vader gegenereerd is uit Hem zelven, en niet uit niets geschapen. Verder omdat Hij beeld is des Vaders, gelijk het woord beeld van den spreker, en dus openbaringsmiddel. Eindelijk, omdat Hij als het persoonlijke woord het middel is, waardoor de Vader naar buiten werkt, gelijk een spreker door zijn woord.

b. Zoon Gods. Deze naam wordt ook aan Israel in theocratischen zin gegeven; ook is hij ambtsnaam voor engelen, Job 38: 7; voor rechters, Ps. 82: 6; en voor koningen, 2 Sam. 7: 11. Van Christus geldt deze naam reeds in het O. T. in hoogeren zin, Ps. 2: 7; (vgl. Hebr. 1: 5, 5: 5); Mich. 5: 1. Hij is de Zoon Gods in metaphysischen zin, van nature, van eeuwigheid, Joh. 1: 18; 5: 26; 17: 5; Rom. 8: 32. Om zijn Zoonschap is Hij ter dood veroordeeld, Joh. 10: 33; Mat. 26: 63. Hij is de eenige Zoon, Joh. 1: 14; 3: 16.

Hij is niet Zoon door adoptie, niet in theocratischen of ethischen zin, noch alleen in de hoedanigheid van middelaar. De eigenaardige uitdrukkingen in 2 Cor. 4:4; Col. 1: 15; Hebr. 1: 2, 3 zien op de verhouding van Chris-

tus *als Zoon* tot den Vader. Col. 1: 16, 17 vgl. Op. 1: 14 wijzen op zich zelf en in verband met Joh. 1: 3; Rom. 8: 29 duidelijk aan dat Christus als Zoon Gods niet het eerste schepsel is, maar dat alle dingen door en in Hem bestaan. Joh. 14: 28 en Eph. 1: 3 wijzen op den Middelaar in den staat der vernedering in zijne verhouding tot den Vader.

De godheid van den Zoon volgt reeds uit het voorgaande, en blijkt verder uit zijne namen, *Jes. 9:5; 1 Tim. 3: 16;* zijne eigenschappen, *Mich. 5: 1; Jes. 9: 5;* Joh. 5: 19; *Mat. 28: 20;* Joh. 21: 17; zijne werken, Spr. 8: 27; *Joh. 1: 3;* Col. 1: 16, 17; Hebr. 1: 2, 10; zijne goddelijke eer, *Joh. 14: 1;* 1 Cor. 15: 19; Hebr. 1: 6; 2 Cor. 13: 13; Mat. 28: 19.

c. De Heilige Geest. Hij wordt רוּחַ, *πνεῦμα*, wind, adem genoemd. Hij is het principe des levens, Gen. 1: 2; Gen. 2: 7; Luk. 1: 35; Joh. 3: 5; Rom. 8: 11; van daar wordt Hij voorgesteld als adem of wind, Job 33: 4; Ps. 33: 6; Joh. 3: 8; 20: 22. Gelijk de adem uit onzen mond, zoo gaat de Geest uit van God.

Hij gaat uit van den Vader, Gen. 1: 2; Mat. 10: 20; *Joh. 15: 26;* en ook van den Zoon, Joh. 16: 13, 14; 15: 26; Rom. 8: 9; Gal. 4: 6.

De persoonlijkheid van den H. G. blijkt uit *Rom. 8: 26;* Hand. 10: 19; 13: 2; *I Cor. 2:10; 12: 11;* Eph. 4: 20; Joh. 15: 26; 16: 13, 14; 1 Joh. 2: 1; Joh. 14: 16. Zijne godheid blijkt uit zijne namen, Hand. 5: 3, 4; 1 Cor. 3: 16; zijne werken, Gen. 1: 2; Ps. 33: 6; Ps. 104: 30; 1 Cor. 12: 4; Joh. 3: 5; zijne eigenschappen, Hebr. 9: 14; Ps. 139: 7; 1 Cor. 2: 10, 11; 1 Cor. 12: 4—6; zijne eer, Mat. 28: 19; 2 Cor. 13: 13; Op. 1: 4. Dat de H. Geest ook voorwerp des gebeds is volgt uit zijne Godheid. Dat er in de H. S. geen rechtstreeksch bewijs is voor de aanbidding van den persoon des H. G. is te verklaren uit zijne oeconomische taak in het werk der verlossing. De Vader is het object, de Zoon de Middelaar, en de H. G. de auteur van het gebed in ons. Hij leert ons bidden in naam van Christus tot den Vader.

3. De verhouding van de drie personen. Hierbij moeten wij eerst enkele algemeene begrippen, en daarna de personeele eigenschappen bespreken.

a. De algemeene begrippen zijn wezen, persoon en de verhouding van beide.

a. Wezen (οὐσία, φύσις, substantia, essentia, natura) is de aanduiding van de goddelijke natuur gelijk zij aan alle drie personen gemeenschappelijk eigen is. (ὁμο- μονο- ταυ- ταουσία).

Het Nominalisme komt tot Tritheisme en het excessieve Realisme tot Tetraehisme. Het begrip wezen is bij den mensch anders dan bij God.

b. Persoon (πρόσωπον, ὑπόστασις, persona, subsistentia) duidt aan, dat de drie personen in het goddelijk wezen elk op een eigene wijze bestaan en geen modi zijn. Persoon is dus eene bestaanswijze van het wezen. Ook het begrip persoon is bij den mensch anders dan bij God.

c. De verhouding van beide. Het onderscheid tusschen wezen en persoon en de personen onderling ligt niet in eenige substantie, maar alleen in onderscheidene relaties. Wezen en persoon verschillen niet in re, maar toch realiter. De persoon is eene bestaanswijze van het wezen. De personen onderling verschillen dus gelijk de eene bestaanswijze van de andere. Het éene zelfde wezen is en heet Vader wanneer het gedacht wordt in zijne relatie tot datzelfde wezen in de relatie des Zoons. De personen zijn door hunne bestaanswijze als Vader, Zoon en H. G. onderscheiden in namen, personeele eigenschappen (propriëtas) en orde van werken.

b. De personeele eigenschappen. Zij duiden de relaties aan tusschen de drie personen.

a. De personeele eigenschap van den eersten persoon is de paternitas, waardoor zijne positieve relatie tot den tweeden persoon aangeduid wordt. Negatief ἀγεννησία, niet ἀγενήτος, want dit geldt van alle drie personen, en is een eigenschap van het goddelijk wezen in onderscheiding van al het gewordene of geschapene. Doch ἀγεννησία, niet gegenereerd zijn, komt aan den persoon des Vaders en niet aan het wezen toe.

b. De personeele eigenschap van den tweeden persoon is de filiatio, het gegenereerd zijn.

De generatie is de geestelijke, eenvoudige, eeuwige daad des Vaders, waardoor Hij uit en in hetzelfde wezen, aan den Zoon het leven in zich zelven geeft.

Zij is geestelijk, omdat zij niet lichamelijk, zinnelijk of creatuurlijk is. Daarom is zij ook eenvoudig, d.i. zonder deeling of scheiding. Zij is van eeuwigheid, want anders zou er verandering in God zijn. Zij is van eeuwigheid en eeuwig voortgaande. Zij is geen daad van zijn besluitenden wil. Wie de generatie des Zoons en dus zijne godheid loochent, ontkent ook de godheid des Vaders.

c. De personeele eigenschap van den derden persoon is de processie, spiratio, aanduidende, dat Hij van den Vader en den Zoon uit en in hetzelfde wezen van eeuwigheid het leven heeft ontvangen in zich zelven. Zij heeft dezelfde eigenschappen als de generatie des Zoons.

Het theologisch belang van de spiratie ligt daarin, dat er zonder den H. G. geen ware eenheid is tusschen Vader en Zoon. In den H. G. ligt de eenheid van de twee. Soteriologisch is de H. G. de principe van alle heil, zoodat de mensch zonder Hem daaraan geen deel hebben kan.

De Grieksche kerk verwierp het filioque, omdat er dan twee principia in de godheid kwamen. Zij ziet de eenheid des wezens niet in de goddelijke natuur, maar in den persoon des Vaders.

c. Onderscheid van de drie personen in de werken naar buiten. De ontologische triniteit spiegelt zich af in de oeconomische. Alles gaat van den Vader uit, wordt uitgewerkt door den Zoon, en voltooid door den H. G.

De Vader werkt van zich zelven door den Zoon en den H. G. De Zoon werkt van wege den Vader, door den H. G. De H. G. werkt vanwege den Vader en den Zoon. Bij de schepping treedt de Vader, bij de voorwerpelijke verlossing de Zoon, en bij de onderwerpelijke verlossing de H. G. op den voorgrond, doch zoo, dat de drie personen bij elk van deze werken ook weer een eigen plaats innemen en een eigen taak vervullen.

Het Woord is de middelaar, waardoor God alle dingen in het aanzijn roept, en door zijn Geest is Hij immanent in al het geschapene. De wereld heeft Gods Woord tot objectief, zijn Geest tot subjectief principe. Zij is eerst door God gedacht en komt door zijn almachtig spreken, zijn Woord, tot stand, en blijft rusten in den Geest.

Bij het Deisme is er geen verband, bij het Pantheisme

geen onderscheid tusschen God en wereld. Schepping, herschepping en religie zijn alleen mogelijk op trinitarisch standpunt.

VI. DE RAAD GODS (Opera essentialia ad intra).

De opera Dei worden onderscheiden in opera ad intra en opera ad extra. Tot den eersten behooren de opera personalia (generatie en spiratie) en de opera essentialia (de raad Gods of de besluiten). Tot de opera ad extra behooren de schepping en verlossing.

De raad Gods is zijn eeuwig besluit over al wat in den tijd zijn en geschieden zal. *Hand. 15:18; Eph. I:11.* Hij is eeuwig, *Ps. 33:11;* Hand. 15: 18, krachtdadig, Jes. 14: 27; *Ps. 115: 3,* onveranderlijk, *Jes. 46: 10;* Hebr. 6: 17, onafhankelijk, Eph. 1: 9; *Rom. 9:* 11, 20, *21.*

De raad Gods wordt aangeduid door onderscheidene woorden. *Βουλή* duidt den raad of het besluit Gods aan als berustend op overleg, en is hierdoor onderscheiden van *θέλημα*, dat beteekent de wil als wil Gods. Eph. 1: 11: *Βουλὴ τοῦ θελήματος. Εὐδοκία* wijst aan, dat God in zijnen raad vrij en onafhankelijk heeft bepaald zonder eenig motief buiten Hem.

De raad Gods geeft ons het verband aan tusschen God zooals Hij in zich zelf bestaat en zijne werken naar buiten.

De raad Gods is de eenheid en samenvatting van alle besluiten. De oude Gereformeerden onderscheidden in den raad Gods het besluit der voorzienigheid en het besluit der voorverordineering.

1. *De Voorzienigheid* (*πρόνοια*, providentia) is het besluit Gods, waardoor Hij van eeuwigheid alle dingen heeft geordend tot een door Hem vastgesteld doel (Ratio ordinis rerum in finem).

Hier wordt bedoeld het besluit Gods, *waarnaar* Hij alle dingen regeert, in onderscheiding van de onderhouding en de regeering zelve, die later als voorzienigheid na de schepping behandeld wordt. Dit *besluit* der providentia gaat over alle dingen, terwijl de praedestinatie alleen over de redelijke schepselen gaat. *Ps. 119:90, 91; Jer. 33: 25.*

Het Pelagianisme onderscheidt tusschen den raad Gods in betrekking tot de natuurlijke en tot de zedelijke wereld.

De zedelijke wereld onttrekt men aan den raad Gods, om de vrijheid, verantwoordelijkheid en schuld van den mensch te handhaven. De H. S. kent echter zulk een dualistische scheiding niet tusschen de natuurlijke en de zedelijke wereld. Gods raad gaat over alle dingen. Physis en ethos staan ook in 't nauwste verband met elkander. Er is onderscheid, geene scheiding. Het Pelagianisme onttrekt het grootste gedeelte der wereld aan God, en leidt tot Deisme en atheisme.

2. *De praedestinatie* is het besluit Gods aangaande de openbaring van zijne heerlijkheid in den eeuwigen staat der redelijke schepselen. De eigenschappen zijn dezelfde als bij den raad Gods.

De begrippen der H. S. zijn de volgende: πρόθεσις, ἐκλογή, πρόγνωσις, προορίσμος. Het eerste duidt aan, dat God in zijn werk der zaligheid niet naar willekeur of toeval, maar naar een vast plan, naar een onveranderlijk voornemen te werk gaat. Het tweede zegt, dat dit voornemen niet allen omvat, maar dat het een πρόθεσις κατ' ἐκλογήν (Rom. 9: 11), een verkiezend voornemen is, zoodat niet allen, maar sommigen ter zaligheid komen. Het derde let op de personen, die in het voornemen Gods het object zijn, niet van zijne nuda praescientia, maar van zijne delictio practica. Het laatste ziet meer op de middelen, welke God beschikt om deze gekenden te brengen tot de voor hen bepaalde bestemming.

Korter: het eerste is het besluit in 't algemeen; het tweede in verband met den objectieven staat der personen: enkelen uit velen; het derde in welke relatie zij tot God komen, en ook dat het besluit van eeuwighieid is; het vierde hoe zij tot de bestemming komen.

a. Bezwaren tegen de praedestinatie. Volgens de Pelagiaansche richtingen is de praedestinatie het besluit Gods, waarbij Hij eeuwige zaligheid of straf heeft bepaald voor hen wier volhardend geloof of ongeloof Hij te voren had gezien. Praedestinatie na praescientia. De bezwaren tegen de juiste opvatting zijn:

a. Zij is in strijd met de algemeene aanbieding van de genade.

b. Zij is in strijd met den vrijen wil van den mensch.

c. De geloovige is volstrekt niet zeker van zijne zaligheid. Afval is mogelijk.

Hiertegen geldt het volgende:

a. Volgens de H. S. is geloof en ongeloof, zaligheid en verderf niet slechts een object van Gods praescientia, maar van zijn wil en besluit, Rom. 8: 29, 11: 2; 1 Petr. 1: 2. Πρόγνωσις is zelfbepaling Gods. Het geloof kan niet voortkomen uit den mensch, maar is een gave Gods, Eph. 2: 8; Philip. 1: 29; 1 Cor. 2: 14; en is vrucht van de verkiezing, Rom. 8: 29; Eph. 1: 4, 5; Hand. 13: 48.

b. Het bezwaar sub a is in strijd met de werkelijkheid, want slechts een klein getal der menschen wordt met het evangelie bekend.

c. De mensch is wel verplicht om te gelooven, doch daaruit volgt niet dat hij het uit zich zelven ook kan.

d. Praescientia moet het object vooruit zeker weten, en dan is zij gelijk aan praedestinatie, en anders is zij geen praescientia, maar een bloote wensch, en dan moet God lijdelijk toezien en is afhankelijk van den mensch, wat in strijd is met Rom. 8: 29, enz.

e. Practisch en in het gebed schrijven alle christenen alles aan God toe en men geeft God van alles de eer.

f. De teksten, waarop zij zich beroepen, zijn: Ezech. 18: 23; 33: 11; Mat. 23: 37; Luk. 19: 41; 24: 47; Joh. 3: 16; Hand. 17: 30; Rom. 11: 32; 1 Thes. 5 :9; 1 Tim. 2: 4; 2 Petr. 3: 9.

Deze teksten bewijzen niet, dat God wil, dat alle menschen hoofd voor hoofd zalig worden, want dan doet God niet wat Hij wil, daar vele menschen niet zalig worden, zoodat God onmachtig wordt tegenover den onwilligen mensch.

Arminius leerde, dat de praedestinatie is het eeuwig besluit Gods, om degene van wie Hij vooruit zag, dat zij krachtens de gratia praeveniens gelooven, en krachtens de gratia subsequens volharden zouden, in en om en door Christus te zaligen, en de niet geloovenden, en die niet volharden zouden te straffen. De genade is dus wederstandelijk.

Het Amyraldisme of Saumurisme leerde een dubbel besluit: ten eerste een algemeen besluit, dat allen, die in

Chr. geloofden, zalig zouden worden. God wist echter vooruit, dat niemand uit zich zelf gelooven zou, daarom voegt Hij aan het algemeen en conditioneel besluit ten tweeden een bizonder en absoluut besluit toe, n.l. om aan enkelen de genade des geloofs te schenken en hen te behouden. Indien het eerste besluit wat beteekent moet het 't tweede opheffen, zooals bij Payou reeds geschiedde. Als het conditioneel is, is het geen besluit.

b. *Infra- en supralapsarisme.*

Overeenstemming. De zelfopenbaring Gods in barmhartigheid en gerechtigheid is bij beide het uitgangspunt. Zij handhaven beide de absolute souvereiniteit Gods. Beide ontkennen, dat God de oorzaak der zonde is, en ook dat de verwerping uit de zonde of uit de voorwetenschap Gods te verklaren is.

Onderscheid. Het supra is eene poging om het probleem der zonde in verband met Gods souvereiniteit op te lossen. Het infra laat dit probleem staan. Hieruit volgt het verschil in de opvatting van de volgorde der besluiten. Het infra zegt, dat het besluit aangaande schepping en val aan het besluit aangaande verkiezing en verwerping voorafgaat, en dat de mensch in het besluit der praedestinatie dus voorkomt als geschapen en gevallen. Het supra plaatst het besluit der verkiezing en verwerping op den voorgrond en neemt het besluit aangaande schepping en val er in op als middelen, die tot het einddoel, den eeuwigen staat der redelijke schepselen, leiden. De mensch komt hier in het besluit Gods voor als creabilis en labilis.

Enkele bezwaren tegen het supra:

a. Het geeft voor eene oplossing van het bovengenoemd probleem der zonde te zijn. Dit zou zoo zijn, indien het durfde zeggen, dat de zonde uit het besluit Gods voortgekomen is. Doch het durft niets meer zeggen dan dat God besloten heeft om de zonde willend toe te laten. Het doet dus niets anders dan het vraagstuk verplaatsen, en lost niets meer op dan het infra.

b. Het zegt, dat de mensch in het besluit voorkomt als creabilis en labilis. Objecten van het besluit zijn dus als mogelijk gedachte menschen. Dan is het besluit ook slechts een mogelijk besluit, in elk geval is het voorloopig,

en een besluit aangaande mogelijkheden is geen besluit. Alle mogelijkheden bestaan in God zonder eenig besluit. Besluit is eene bepaling van wat geschieden zal.

c. De zonde wordt bij het supra in denzelfden zin en op dezelfde wijze een middel om de verworpenen tot de rampzaligheid te brengen als Christus een middel is om de uitverkorenen tot de zaligheid te brengen. En eeuwige straf en eeuwige zaligheid worden dan in denzelfden zin objecten van Gods wil. Gevolg daarvan is dat zonde en Christus ook in denzelfden zin uit Gods wil verklaard moeten worden, dan moet de zonde komen krachtens Gods wil als oorzaak, wat in strijd is met de H. S.

d. Het supra beweert, dat de verwerping in supralapsarischen zin noodig is voor God om daardoor zijne straffende gerechtigheid te openbaren. Dit gaat van de gedachte uit, dat deze gerechtigheid niet geopenbaard wordt in de verlossing der verkorenen, wat onjuist is, wijl deze in het lijden en sterven van Christus niet minder sterk uitkomt dan in de straf der verworpenen.

e. Het supra past niet op den paradijs toestand; het proefgebod wordt een middel om den mensch te doen vallen of een ijdel vertoon, en de zonde komt niet tot haar recht als eene afwijking en verstoring.

f. Eindelijk kan men uit het supra geen bruikbare verbondsleer opbouwen, en men kan er bij de prediking niet van uitgaan, noch in het leven.

g. Het supra beroept zich op de volgende teksten: Ps. 115: 3; Spr. 16: 4; Jes. 10: 15; 45: 9; Jerm. 18: 6; Mat. 20: 15; Rom. 9: 1—13, 17; 11: 19—22; (Mal. 1: 2, 3); Eph. 3: 9, 10; 1 Thes. 5: 9; 1 Petr. 2: 8.

Al deze teksten bewijzen alleen de absolute souvereiniteit Gods. Indien zij meer bewijzen moeten, dan bewijzen zij te veel, wijl er dan uit volgt, dat de zonde haar oorsprong heeft in Gods besluit, wat het supra niet aanvaarden wil. In niet één van deze teksten wordt geleerd, dat de mensch *niet* als geschapen en gevallen in het besluit Gods voorkomt. En dit juist moet bewezen worden.

Bezwaren tegen het infra.

a. Het geeft geene oplossing van het probleem der zonde. Dit geldt ook van het supra. Dit probleem is voor ons onoplosbaar.

b. Het wil de verwerping als eene daad van Gods gerechtigheid opvatten. Dit is niet geheel juist. Het geldt wel de praedamnatio, niet de praeteritio. Het infra wil de stelling vermijden, waaruit bij logische consequentie moet volgen, dat God de oorzaak der zonde is.

c. Men vraagt: Waar moet het besluit der verwerping na het besluit van den val geplaatst worden. Komt de mensch alleen in den toestand van de erfzonde of ook in dien van de pecato actualia in Gods besluit voor. Ten eersten houde men in 't oog,dat de orde in de besluiten geen temporeele,maar een logische is. In God zijn alle besluiten éen en tegelijk. Ten tweeden leert de H. S. duidelijk, dat God de verdoemenis vastgemaakt heeft aan de erfzonde, Rom. 5: 18.

d. Het infra beweert zachter en billijker te zijn, doch dit is slechts schijn. Dit bezwaar is zonder beteekenis, daar dit niets tot de zaak af- of toedoet. Het zachtere of hardere is geen maatstaf.

e. Bij de infralapsarische opvatting schijnt de val eene verijdeling van Gods plan.—De val is in strijd met Gods geopenbaarden wil. Doch dit is met alle zonde zoo, ook op het standpunt van het supra. Die schijn bestaat ook bij het supra, wijl het de waarheid van het bevel en proefgebod aan Adam niet kan opheffen. Hoe de val met Gods verborgen wil in verband staat kan ook het supra niet verklaren. Dit moet men aan God overlaten. Het supra mag in deze kwestie niet alleen uitgaan van den verborgen wil Gods, evenmin als bij andere zaken, want dan wordt God de oorzaak van de zonde, en men komt tot determinisme.

Bewijzen voor het infra. Mat. 11: 25, 26; Joh. 15: 19; *Rom. 8: 28, 30; 9: 15, 16; Eph. 1: 4-12; 2 Tim. 1: 9.* Zie Conf. Belg. Art. 16. Canones I, 6, 7, 15. In deze teksten komen de objecten der verkiezing voor als zijnde in den toestand der zonde en in gemeenschap met Christus, en als voorwerpen van Gods barmhartigheid en genade.

3. *De verkiezing en verwerping.*

a. De verkiezing is het eeuwig besluit Gods om tot verheerlijking van zijn naam uit het gevallen menschengeslacht zich eene gemeente te bereiden tot het eeuwige leven.

De auteur is God drieëenig. De verkiezing behoort tot de opera essentialia, evenals alle besluiten. Daarom is zij trinitarisch. Ook de Zoon verkiest in den tijd, Joh. 13: 18; 15: 19; 16: 15, en de H. Geest bezegelt haar, Eph. 1: 13; 1 Petr. 1: 2. Deze daden van den Zoon en den Geest in den tijd zijn gegrond in hunne daden in de eeuwigheid. Doch in huishoudelijken zin is de verkiezing de daad des Vaders, uit wien alle aanvangen zijn, Eph. 1: 4.

De oorzaak der verkiezing is alleen het souvereine welbehagen Gods. Een bizondere oorzaak te zoeken in de eene of andere eigenschap Gods leidt bij consequentie altijd tot dwaling. De oorzaak ligt niet in de gerechtigheid Gods (Pelagianen), want dan moest God allen verwerpen. Ook niet in de barmhartigheid Gods, want dan moest hij allen verkiezen, omdat allen ellendig waren. Ook is Christus niet de causa impulsiva of meritoria van het besluit; wel is hij de causa van de realiseering.

Objecten der verkiezing zijn:

a. menschen, en wel in personeelen zin, Rom. 9:10—12, Jacob; Eph. 1: 4, ons; Gal. 1: 15. Zij zijn bij God bij name bekend, Philip. 4: 3; Op. 3: 5, doch niet atomistisch, los van elkander, maar in gemeenschap met Christus als een organisme, het volk Gods, het lichaam van Christus, de tempel Gods.

b. Ook Christus is als middelaar voorwerp der praedestinatie, daar deze ook de schikking der middelen tot het einde omvat. *Jes. 42:1;* 43:10; Ps. 98:4, 20; (Mat. 12:18); Luk. 23:35, 24:26; Hand. 2:23; *I Petr. 1:20, 2:4.* Doch Christus is ook in gemeenschap met en als Hoofd van de gemeente object der verkiezing. De gemeente is in gemeenschap met Christus verkoren, *1 Cor. 3:23; Eph. 1:4; ἐν ἀυτῳ,* Col. 1: 18. De verkiezing van Christus is echter hierin onderscheiden van de onze, dat Hij niet uit den staat der zonde, en niet uit velen verkoren is.

Ook engelen zijn objecten der verkiezing, *1 Tim. 5: 21;* 2 Petr. 2: 4; Jud. 6; Mat. 25: 41.

Sommigen spraken van een gemina praedestinatio, en plaatsten de praedestinatio ad mortem (de reprobatio) gecoordineerd naast de praedestinatio ad gloriam.

Zij nemen de verwerping op onder de praedestinatie. Anderen beperken de praedestinatie tot de verkiezing. Het woord voorverordineering komt in de H. S. alleen voor in de beteekenis van verkiezing.

Het begrip verkiezing komt ook nog in anderen zin voor: ten eerste, de verkiezing van Israel als volk, Deut. 7:6; 10:15; 14:2. Ps. 41:8, 9; 105:6, enz. Ten tweeden, als verkiezing tot het ambt onder het O. T., Ps. 89: 4; 105:26; Jerm. 1:5; onder het N. T., Mark. 3:14; Luk. 6:13; Joh. 6:70.

Het doel der verkiezing. Het naaste doel is de zaligheid der uitverkorenen, 2 Thes. 2:13. Het laatste doel is de verheerlijking van God. Dit is het eigenlijke, het einddoel, *Eph. 1:6, 12.*

De leer der verkiezing heeft ook beteekenis voor andere dogma's. Zij handhaaft de souvereiniteit Gods (Theologie), de erfzonde en onmacht van den mensch (Anthropologie), de borgtochtelijke beteekenis van de voldoening van Christus voor Gods volk (Christologie), wedergeboorte, geloof en volharding als Gods werk (Soteriologie).

De eigenschappen van de praedestinatie zijn dezelfde als van den raad Gods: eeuwig, onafhankelijk, onveranderlijk, eenvoudig (eenheid) en krachtdadig.

b. De verwerping. Zij is het eeuwig besluit Gods, waarin Hij bepaald heeft sommige menschen in hun val, waarin zij zich zelven gestort hebben, te laten liggen, en van wege hunne zonden te straffen tot betooning van zijne gerechtigheid. Zie Conf. Belg. Art. 16, Canones I, 15.

Hierin worden twee zaken onderscheiden: *a.* de praeteritio, d.i. de negatieve daad van het laten liggen of het niet verkiezen. De oorzaak ligt niet in de zonde, maar alleen in den wil Gods. De zonde is niet causa efficiens of impulsiva, want dan had God allen moeten verwerpen, maar wel causa sufficiens; *b.* de praedamnatio, d.i. het besluit om hen om hunne zonde te straffen met het eeuwig verderf. Hier is de zonde causa meritoria der straf.

Dat er eene verwerping is ligt in de idee der verkiezing. Bewijzen zijn, Rom. 9:13; 18:22; 1 Petr. 2:8; Op. 13:7.

God verheerlijkt zich in de verwerping niet op dezelfde wijze als in de verkiezing. Verwerping en straf zijn geen

voorwerp van zijn welgevallen. Zonde en straf kunnen nooit op zich zelf en om zich zelf door God gewild zijn, daar zij strijden met zijne heilige natuur.

4. *De leer der praedestinatie in de historie en in de symbolen der Gereformeerde Kerk.* Bij Calvijn komt de onderscheiding van Infra en Supra nog niet voor. In de eerste periode werd de praedestinatie meer behandeld naar de analytische methode aposteriori. Toen de scholastieke methode opkwam werd zij door sommigen synthetisch en apriori behandeld. Hierdoor kwam de onderscheiding van infra en supra op den voorgrond.

Infra zijn: Martyr, Zanchius, Ursinus, Olevianus, Bogerman, Polyander, Rivetus, Wallaeus, Junius, H. Alting, Molineus, Wendelius, Spanheim, Pareus, Fr. Turrettinus, Heidegger, Maresius, Amesius, Hyperius, Keckerman, enz.

Supra zijn: Beza, Polanus, Piscator, Withaker, Perkins, Twissius, Maccovius, Voetius, Gomarus, Heidanus, Burman, Comrie.

Comrie leert het supra in een gewijzigden vorm. Bij de gewone opvatting van het supra wordt het besluit van de verkiezing der gemeente gescheiden van de verkiezing van Christus, daar het besluit aangaande schepping en val daartusschen geplaatst wordt. Nu leert Comrie, dat God voor het besluit van schepping en val besloten heeft om de gemeente met eene groote mate van heerlijkheid te begiftigen door vereeniging met den godmensch, die ten behoeve daarvan vleesch zou worden en de anderen in hunnen natuurlijken staat zonder deze buitengewone heerlijkheid te laten. Dit is een besluit afgedacht van de zonde. Het besluit om de zonde toe te laten volgt hierop.

Aangaande deze voorstelling zij het volgende opgemerkt. Indien dat eene heerlijkheid is van den Zoon als zoodanig, dan volgt daaruit eene deificatie van de uitverkorenen. Wordt daarmede bedoeld eene heerlijkheid van Christus als verlosser van zondaren, dan veronderstelt het de uitverkorenen als zijnde geschapen en gevallen. Dat Comrie in het besluit vóor dat van den val Christus Hoofd der gemeente, en in het besluit na dat van den val middelaar der verzoening noemt, maakt geen wezenlijk verschil. Alle heerlijkheid van Christus, die aan de gemeente gegeven

wordt is verlossingsheerlijkheid, en onderstelt de zonde. Langs een omweg keert Comrie dus feitelijk terug tot het infralapsarisme. De verkiezing van Christus als Verlosser gaat dan logisch aan de onze vooraf.

De leer der praedestinatie in de Geref. Belijdenisschriften. Alle Gereformeerde symbolen hebben de infralapsarische opvatting, behalve de Westminster die zich er niet over uitspreekt.

Van de Nederlanders waren op de Dordtsche synode alleen Gomarus en Maccovius supralapsariers. De laatste was geen lid van de synode. Gomarus heeft door zijne adviesen herhaaldelijk gepoogd om zijne supralapsarische opvatting door de synode te doen aannemen, doch de synode koos eenstemmig de intra-opvatting. Dit blijkt uit de Belijdenis, die zij gereviseerd, en de Leerregels, die zij opgesteld heeft. In Art. 16 der belijdenis wordt gezegd: "Wij gelooven, dat, het geheele geslacht van Adam door de zonde des eersten menschen in verderfenis en ondergang zijnde, God zich zelven zoodanig bewezen heeft als Hij is, te weten: Barmhartig en Rechtvaardig. *Barmhartig,* doordien dat Hij *uit deze verderfenis trekt en verlost* degenen, die Hij in zijn eeuwigen en onveranderlijken raad, *uit enkele goedertierenheid, uitverkoren heeft in Jezus Christus,* onzen Heere, zonder eenige aanmerking hunner werken. Rechtvaardig, doordien Hij *de anderen laat in hunnen val en verderf,* waar zij zich zelven in geworpen hebben."

Dordtsche Leerregels I, 7: "Deze verkiezing is een onveranderlijk voornemen Gods, door hetwelk Hij voor de grondlegging der wereld, een zekere menigte van menschen, niet beter en waardiger zijnde dan anderen, *maar in de gemeene ellende met anderen liggende,* uit het geheele menschelijk geslacht, *van de eerste rechtheid door hun eigen schuld vervallen in de zonde en het verderf,* naar het vrij welbehagen zijns wils, tot de zaligheid, louter uit genade, uitverkoren heeft in Christus, denwelken Hij ook van eeuwigheid tot een Middelaar en Hoofd van alle uitverkorenen, en tot een fundament der zaligheid gesteld heeft." enz.

I, 10: "De oorzaak van deze genadige verkiezing is eeniglijk het welbehagen Gods, niet daarin bestaande, dat Hij eenige hoedanigheden of werken der menschen, uit alle

mogelijke voorwaarden, tot eene voorwaarde der zaligheid heeft uitverkoren; maar hierin, dat Hij eenige bepaalde personen, *uit de gemeene menigte der zondaren,* zich tot een eigendom heeft aangenomen."

Als bewijs wordt hierbij aangehaald Rom. 9 : 11—13.

I, 15: "Dat niet alle menschen zijn uitverkoren, maar sommigen niet verkoren, of *in Gods eeuwige verkiezing* voorbijgegaan, namelijk die, welke God naar zijn gansch vrij, rechtvaardig, onberispelijk en onveranderlijk welbehagen *besloten heeft in de gemeene ellende te laten, in dewelke zij zich zelven door hunne eigene schuld hebben gestort,* en met het zaligmakend geloof en de genade der bekeering niet te begiftigen, maar hen, in hunne eigene wegen en onder zijn rechtvaardig oordeel *gelaten zijnde,* eindelijk niet alleen om het ongeloof, maar ook om alle andere zonden, tot verklaring van zijne gerechtigheid, te verdoemen en *eeuwiglijk te straffen.* En dit is het besluit der verwerping." Zie verder, I, 1, 6, 8; III, IV, 7, 10.

De verhouding van God tot de zonde, zie Belijdenis art. 13, 14, 15, 16, 1. ged. 17, Leerr. I, 5, 7, 25; III, IV, 1, 3, 9. Zie ook het besluit onzer Synode 1908 over de Leerverschillen, Acta, blz. 81.

Uit het voorafgaande is het duidelijk, dat de infralapsarische opvatting gereformeerd is in confessioneelen zin. De supralapsarische opvatting kan men gereformeerd noemen in historischen zin, omdat zij in het verleden in de kerk als individueele opvatting voorkomt, en de kerk geen confessioneele uitspraak daarover heeft gedaan. In het besluit over de leergeschillen zegt de kerk, dat men in de bediening des Woords, in prediking en Catechisatie, zich aan de voorstelling in onze Belijdenisschriften moet houden.

Over de verhouding van de leer der praedestinatie tot ons logisch denken, en over het practisch gebruik daarvan en over de verzekering der verkiezing zie men onze Belijdenis art. 13, en onze Leerregels van Dordt. I, 12; III, IV,7.

Aangaande de verhouding van het genadeverbond en de praedestinatie, zie o.a. Dr. Vos, Systematische Theologie, Compendium, blz. 41, vr. 62.

Tweede Deel.

ANTHROPOLOGIE.

1. De schepping is het eerste van de werken Gods ad extra, de aanvang der uitvoering van den raad Gods. Zij kan alleen uit de openbaring gekend worden, en alleen door het geloof verstaan, Hebr. 11 : 3. De schepping wordt in de dogmatiek niet uit een kosmologisch, maar uit een theologisch oogpunt behandeld; niet als woonplaats van den mensch, maar als werk Gods.

a. *Begrip.* De schepping is die daad Gods, waardoor Hij naar zijn souvereinen wil heel de wereld uit een niet zijn tot een zijn brengt, dat onderscheiden is van zijn eigen wezen.

Het woord בָּרָא, splijten, deelen, snijden, vormen, van daar voortbrengen, scheppen, beteekent op zich zelf niet: iets uit niets voortbrengen, evenmin als de Grieksche woorden κτίζειν, Mark. 13 : 19; ποιεῖν, Mat. 19 : 4; θεμέλιουν, Hebr. 1 : 10; καταρτίζειν, Rom. 9 : 12; κατασκευάζειν, Hebr. 3 : 4; πλάσσειν, Rom. 9 : 20. De uitdrukking scheppen uit niets komt woordelijk in de H. S. niet voor (wel in 2 Macc. 7 :28), doch de zaak wel, Joh. 1 : 3; Hebr. 11 : 3. Bewijzen voor de schepping: *Gen. 1 :1;* Ps. 33 : 9; *Joh. 1 :3*; Col. 1 : 16, 17; Rom. 4 : 17; *Hebr. 11 : 3.*

De term uit niets, bij schepping. is tot nadere bepaling noodzakelijk,

a. om de absolute souvereiniteit Gods en zijne volstrekte onafhankelijkheid bij de schepping te handhaven,

b. om het begrip van alle emanatie en van de wezensidentiteit van God en wereld uit te sluiten, en het essentieel onderscheid tusschen beide aan te wijzen.

Het bezwaar: ex nihilo nihil, geldt hier niet, wijl de wereld in dezen zin niet uit niets is, d.i. geen oorzaak en auteur heeft. Zij is door God. Ex nihilo zegt, dat het zijnde eens niet was.

b. *De auteur* der schepping is God drieëenig. De H. S.

schrijft de schepping alleen aan God toe met uitsluiting van eenig tusschenwezen, Gen. 1: 1; Jes. 40: 12; v.v. doch niet aan één, maar aan alle drie personen. God heeft alle dingen geschapen door den Zoon, Ps. 33: 6; Joh. 1: 3; en door den H. G., Gen. 1: 2; Ps. 33: 6. Gelijk de drie personen in het wezen één zijn, zijn zij ook in de werken naar buiten één. Zij hebben echter elk een eigen taak in de schepping, niet in dien zin dat elk een afzonderlijk deel van het werk verricht, maar zóo dat alle dingen tegelijk zijn uit den Vader, door den Zoon, in den Geest. Van den Vader gaat het initiatief uit. In oeconomischen zin wordt de schepping aan Hem toegeschreven. De Zoon is de Logos, de persoonlijke wijsheid, door welken alles geschapen wordt; alles rust en heeft systeem in Hem, en is tot Hem als Hoofd en Heer aller schepselen geschapen, Col. 1: 16, 17; Eph. 1: 10. Hij is de causa exemplaris, principalis en in zekeren zin ook causa finalis. De H. Geest is de persoonlijke immanente oorzaak, waardoor alle dingen in God leven, zich bewegen en zijn, hun vorm en gestalte ontvangen, en tot hunne bestemming geleid worden.

De beteekenis van "de eerstgeborene aller creaturen", Col. 1: 15, kan volgens de regula scripturae niet zijn, dat Christus het eerste schepsel is, en dus tot de geschapene wezens behoort, maar dat Hij eerder geboren is dan alle creaturen. Deze opvatting is ook in overeenstemming met de woorden van den tekst. Vgl., Op. 1: 17; 3: 14; 21: 6; 22: 6. Dit volgt ook uit het verband, Col. 1: 16, 17.

c. *De Schepping en de tijd.* De tijd is de noodwendige bestaansvorm van het eindige. Hij is niet afzonderlijk geschapen, maar evenals de ruimte met de wereld van zelf gegeven of geconcreëerd. God kan als de eeuwig willende werkingen voortbrengen in den tijd zonder zelf op te houden eeuwig te zijn. De schepping bracht geene verandering in Hem, want zij is geene emanatie, geen deel van zijn wezen. Hij schiep als de eeuwige, en ging daarbij zelf niet over in de bestaanswijze der schepping. Ook was Hij voor de schepping geen Deus otiosus. Hij werkt altijd, Joh. 5: 17.

Men mag niet zeggen, dat de schepping van eeuwigheid reëel bestond in de ideeën in God, want dan is de wereld van eeuwigheid. Wel waren de ideeën, waarnaar de wereld geschapen is, van eeuwigheid in God.

De onderscheiding tusschen idee en res duidt aan dat idee intelligibel is en alleen in het bewustzijn aanwezig is, en dat res iets substantieels is, hetzij stoffelijk of geestelijk, dat buiten het bewustzijn een eigen bestaan heeft.

De eeuwigheid wordt soms eindeloos en oneindig genoemd. Het eerste is niet juist, omdat eindeloos geen eeuwigheid, maar een naar voren en naar achteren verlengden tijd aanduidt. Eindeloos is dan een bloote negatie van het begrip einde, maar niet van het begrip tijd. In oneindig ligt echter eene tegenstelling van eindig, b.v. onchristelijk enz., en kan dus in verband met eeuwigheid gebruikt worden.

d. *Grond en doel der Schepping.* De schepping is niet te verklaren uit Gods overvloeienden rijkdom of behoefte der armoede, noch uit zijne goedheid en liefde op zich zelf, maar alleen uit zijn absoluut vrijen wil. *Ps. 115:3;* Ps. 135: 6; *Op. 4: 11.* De emanatie verklaart haar uit Gods rijkdom, het Pantheisme uit Gods armoede, zoodat Hij de wereld voor zijn eigen ontwikkeling noodig heeft. Hij is dan in zich zelf louter potentia, die niets is, maar alles worden kan. Hij moet zich zelf objectieveeren, en door tegenstelling met de wereld heen tot geest, tot persoonlijkheid worden in den mensch. De Deus implicitus wordt allengs Deus explicitus door het wereldproces. Doch God is volzalig, volkomen in zich zelf, en heeft de wereld voor zich zelf niet noodig. De wereld kan ook niet uit Gods goedheid verklaard worden, want dan zou zij haar doel hebben in den mensch. God is er niet om den mensch, maar omgekeerd. God is niet middel voor den mensch (Socin., Leibnitz, Rothe, Dorner, Martensen, e.a.), maar de mensch en de wereld tevens is middel voor God. Er is in God een welgevallen, een wil zonder behoefte en zelfzucht en dwang. Hij zoekt door het schepsel heen zich zelven.

De wereld wordt door God zelf goed genoemd, *Gen. 1: 31,* vgl. vs. 12, 18, 21, 25. Dit zegt, dat de wereld geheel in overeenstemming is met Gods wil, dat alle deugden Gods daarin tot openbaring komen, dat zij beantwoordt aan het doel door Hem bepaald, en dus God kennen doet, wat voor den mensch zaligheid is.

De H. Schrift gebruikt onderscheidene woorden voor wereld, b.v. עוֹלָם, het verborgene, onzichtbare, onoverzien-

bare, de eeuw, de eeuwigheid, de tijd in het verleden en in de toekomst, de wereld, Pred. 1: 4; 3: 11. Dit duidt aan dat de wereld een duur, een leeftijd heeft, en dat er eene geschiedenis in plaats heeft, die uitloopt op een bepaald doel; Κόσμος, Joh. 1: 10 beteekent evenals mundus, schoonheid, harmonie; τὰ πάντα, de vele dingen in de wereld als een geheel, 1 Cor. 8: 6; 15: 25, v.v.; κτίσις als produkt van de scheppingsdaad Gods; αἰῶνες, duur, eeuwen, wereld, gelijk עוֹלָם.

De wereld is niet van eeuwigheid. Dit is in strijd met de H. S., Gen. 1: 1; Joh. 1: 3. Dan zou scheppen hetzelfde beteekenen als onderhouden. De wereldgeschiedenis onderstelt een begin.

Ook de opvatting van het evolutionisme is onwaar, en kan niet met het scheppingsverhaal der H. S. vereenigd worden, want het gaat uit van de gedachte dat er van eeuwigheid een beginsel bestond, waaruit de wereld is ontstaan.

Op den voorgrond moet geplaatst worden, dat het evolutionisme geene wetenschap is, omdat de idee van een oorspronkelijk beginsel (atoom, molecule, dynamide, electroon of wat ook) een loutere subjectieve hypothese is, eene fantasie, waarvoor nog nooit een wetenschappelijk bewijs geleverd is, evenmin als voor den overgang van een hoogere soort van wezens uit een lagere. Bovendien is het geene wereldverklaring. Men verschuift slechts het probleem. Immers de vraag, waaruit het allereerste, waaruit zich alles ontwikkeld heeft, is ontstaan, blijft nog geheel onbeantwoord. Het is uit den aard der zaak onmogelijk, dat de wetenschap der empirische methode eene verklaring van het ontstaan der wereld geven kan, omdat zij niet achter of buiten de wereld kan gaan staan om de causa, den oorsprong te ontdekken.

Dat het begrip evolutie niet met het begrip schepping kan vereenzelvigd worden blijkt uit het volgende:

a. Volgens de leer der schepping heeft God *alle* materie in eens geschapen. Volgens de leer der evolutie kan God niet meer dan een eerste beginsel geschapen hebben, waaruit dan alle materie ontwikkeld is.

b. Volgens de H. Schrift, Gen. 1: 2, heeft de H. Geest, die de Geest van alle leven is, de levenskiemen voor de onderscheidene wezens in den Chaos of materie

ingeschapen. Deze waren oorspronkelijk niet in de materie. Volgens de evolutie waren de kiemen van alle wezens oorspronkelijk in het eerste beginsel.

c. Volgens de leer der schepping is niet alleen een eerste beginsel, maar is de geheele chaos of materie door God geschapen. Ook niet slechts de materie, maar ook alle levende wezens zijn als zoodanig door een machtsdaad van God ontstaan. Door de schepping van planten en dieren komen er nieuwe wezens tot stand, die voor dien tijd niet bestonden noch in lagere formatie noch in praeformatie. De evolutie leert, dat de lagere soort overgaat in een hoogere. Wat zich uit het lagere ontwikkelt, b.v. de dieren uit de planten, is dan niet een nieuw, een eigen, een ander ding of wezen, maar hetzelfde dat reeds bestaat. Alleen gaat het in een hooger vorm van ontwikkeling over.

d. Volgens de leer der schepping deed God niet de dieren uit de planten en den mensch uit het dier voortkomen, maar alle levende wezens, planten en dieren in hunne soorten, zijn op gelijke wijze uit dezelfde materie voortgekomen. Uit dit oogpunt staan zij geco-ordineerd naast elkander, en zijn zij niet genetisch uit elkander ontstaan.

e. Volgens de leer der schepping deed God elke soort der levende wezens in één moment ontstaan, terwijl zij volgens de evolutie gedurende een proces van duizenden jaren te voorschijn kwamen.

f. Volgens de leer der schepping zijn er behalve de natuurlijke ook geestelijke wezens, engelen en zielen (pneumata) en deze zijn niet uit de materie voortgebracht zooals planten en dieren, maar buiten de materie om door God afzonderlijk geschapen. De evolutie ontkent het bestaan van zulke geestelijke wezens, wier substantie essentieel onderscheiden is van de materie.

g. Volgens de leer der schepping zijn alle dingen geschapen in zes dagen. De evolutie kan deze niet opvatten als tijdvakken, want het evolutieproces gaat nog altijd door. De leer der evolutie moet dus ook de idee, dat de zes dagen zes lange perioden zijn verwerpen.

h. Volgens de leer der H. Schrift is er wezenlijk onderscheid tusschen Gods werk der schepping en der voor-

zienigheid. Voor de evolutionisten is het werk der schepping wezenlijk niets anders dan voorzienigheid.

De leer der schepping heeft beteekenis zoowel voor de theologie als voor de volgende dogma's. Zij sluit natuurvergoding en natuurverachting uit, handhaaft God in zijne grootheid boven den mensch, en plaatst den mensch in afhankelijkheid en in zijn rechte verhouding tot God. Openbaring en verlossing staan of vallen met de leer der schepping, en dus geheel het christendom.

2. *De geestelijke wereld.* De schepping bestaat uit twee deelen: hemel en aarde, Gen. 1:1; Col. 1:16. De schepselen in den hemel heeten engelen. Engelen zijn geestelijke wezens, die door God gebruikt worden in den dienst van zijn koninkrijk der verlossing.

a. *Het bestaan* der engelen blijkt uit *Mat. 13:39*; 16: 27; 18:10; 24:36; 26:53; *Luk. 20:36;* 1 Cor. 6:3. Zij zijn geschapene wezens, Joh. 1:3; Job 38:7. De leer der engelen rust alleen op de openbaring, en niet op den wijsgeerigen grond, dat er evenals naar onderen ook naar boven toe allerlei soorten van schepselen moeten zijn zonder een vacuum formarum (Leibnitz). Dit zet ook God in de rij der schepselen.

Waarschijnlijk zijn zij geschapen op den eersten dag, Job 38:7.

b. *De naam der engelen.* מַלְאָךְ en ἄγγελος beteekenen beide bode, gezant, en worden ook van menschen gebruikt, Mat. 11:10; Mark. 1:2. Dit is geen nomen naturae, maar officii. Uit de bizondere namen blijkt, dat er rangorde is onder hen.

Tot de eerste klasse behooren de cherubijnen, כְּרוּבִים, Gen. 3:24; Ex. 25:18; 2 Sam. 22:11; Jes. 66:15; Hebr. 1: 7. In Ezech. 1 en 10, Op. 4:6, v.v., worden zij als levende wezens, ζῶα, voorgesteld om Gods troon, in de gedaante van stier (kracht), leeuw (majesteit), arend (snelheid), mensch (rede). Dit is symbolisch.

Tot de tweede klasse behooren de Seraphijnen, שְׂרָפִים, Jes. 6. Voorts worden met name genoemd Gabriel, Dan. 8:16; Luk. 1:19, 26; en Michael, Daniel 10:13, 21; 12: 1; Jud. 9; Op. 12:7; 1 Thes. 4:16. In het N. T. worden

nog meer klassen onderscheiden: ἀρχαί, ἐξουσίαι, Eph. 3: 10; Col. 2: 10; κυριότητες, Eph. 1: 21; Col. 1: 16; θρόνοι, Col. 1: 16; δυνάμεις, Eph. 1: 21; 1 Petr. 3: 22; en in de Openb. treden telkens een zevental engelen op den voorgrond. Het getal der engelen is duizendmaal duizenden, Mat. 26: 53; Luk. 2: 13; Deut. 32: 2; Op. 5: 11; 19: 14.

c. *De natuur* der engelen. Het zijn geestelijke wezens, onlichamelijk, want zij worden πνεύματα genoemd, Mat. 8: 16; Luk. 7: 21. Zij zijn onsterfelijk en onzichtbaar. Luk. 20: 35, 36; Col. 1: 16. Verder zijn zij redelijke, Job 1: 6; v.v. Luk. 1: 19; Eph. 3: 10; 1 Petr. 1: 12; en zedelijke wezens, Joh. 8: 44; 2 Petr. 2: 4; want er zijn goede en kwade engelen.

d. *De werkzaamheid* der engelen. De buitengewone werkzaamheid der engelen bestaat daarin, dat zij God dienen in de openbaring des heils, vooral bij bizondere keerpunten in de heilshistorie, Gen. 3: 24; b.v. bij de aartsvaders, de geboorte, opstanding en wederkomst van Christus.

Tot den gewonen dienst der engelen behoort, dat zij God loven en deelnemen in de levensgeschiedenis van Gods volk, Luk. 15: 10; Mat. 18: 10; 1 Cor. 11: 10; Eph. 3: 10; Ps. 34: 8. De H. S. leert niet, dat elk mensch of elke uitverkorene een beschermengel heeft, wel dat zij in bizondere gevallen beschermen, Ps. 34: 8; Mat. 18: 10. De dienst en vereering der engelen wordt in de H. S. verboden, Deut. 6: 13; 10: 20; Mat. 4: 10; 1 Col. 2: 18, 19; Op. 19: 10; 22: 9; δουλεία, (Rome) zoowel als λατρεία, want δουλεία wordt ook van God gebruikt, Mat. 6: 24; Rom. 7: 6; 14: 18.

De verhouding van de engelen tot ruimte en tijd is anders dan bij den mensch. Zij zijn ook schepselen en dus eindig en beperkt, maar staan in meer vrije verhouding tot ruimte en tijd dan de mensch. Men kan hun niet toeschrijven een ubi repletivum, ook geen ubi circumscriptivum, geen extensie zooals onze lichamen, wel een ubi definitum. Zij zijn altijd ergens en niet op twee plaatsen tegelijk. Hunne tegenwoordigheid is punctueel. Hunne snelheid van beweging heeft eene analogie in die van de verbeelding, het licht, electriciteit.

Overigens is de engel van den mensch onderscheiden daarin, dat hij enkel geest is en als zoodanig compleet; dat

er onder de engelen geen consanguitas is, maar slechts een ethische verhouding; dat er geen engelheid is, zooals blijkt uit hun val. De engel is een machtiger geest, maar de mensch is een rijker geest, bestaat in veelvuldiger relatien en ervaringen b.v. van Gods genade. De engelen staan in eene andere verhouding tot Christus dan de mensch. Christus is wel Heer en Hoofd, maar niet verzoener der engelen.

3. *De stoffelijke wereld.* De aarde heet de stoffelijke wereld in onderscheiding van den hemel. Zij wordt hier niet uit een geologisch, maar uit een theologisch oogpunt beschouwd, dus in relatie tot God, die zich zelven ook in de stoffelijke wereld openbaart. Volgens Ex. 20: 11; 31: 17, heeft God hemel en aarde en al wat er in is in zes dagen geschapen, en daaruit volgt, dat men na Gen. 1: 1 niet mag denken aan een korter of langer tusschentijdvak, maar dat ook de aarde zelve op den eersten dag geschapen is.

Uit het scheppingsverhaal blijkt, dat God met wijsheid en naar een vastgesteld plan werkte. Hij schiep eerst de aarde als voorwerp en terrein voor zijn verderen scheppingsarbeid. De H. Geest werkt daarin de levenskiemen, Gen. 1: 2, die God daarna in den vorm van planten en dieren er uit te voorschijn roept. In de scheppingswerken van de zes dagen is een voortgang van het lagere tot het hoogere totdat alles in den mensch zijn hoogtepunt heeft bereikt. Verder is er verhouding tusschen de eerste drie en de tweede drie dagen. Op de eerste drie dagen werkt God door scheiding voorbereidend voor de tweede drie dagen. Den eersten dag schept God het licht, en maakt scheiding tusschen licht en duisternis, en den vierden dag de lichtbollen, waarop Hij het licht concentreert. Den tweeden dag maakt Hij het uitspansel en daardoor scheiding tusschen de wateren boven en de wateren beneden, en den vijfden dag schept God vogelen in het uitspansel en visschen in de wateren beneden. Den derden dag maakt God scheiding tusschen land en zee, en doet uit het land gras, kruiden en vruchtboomen voortkomen, en schept op den zesden dag de dieren en den mensch, waarvoor nu alles gereed was.

De zes dagen zijn geen zes tijdperken, want

a. de tweede drie dagen worden door op- en ondergang der zon bepaald en zijn dus gewone dagen, en het

woord dag moet in de vorige verzen in denzelfden zin opgevat worden.

b. Men zegt dat het dagen Gods zijn, en dit is onjuist, wijl God voor zich zelf geen dagen heeft, noch lange noch korte.

c. Het woord dag in figuurlijken zin op te vatten is in strijd met den eenvoudigen, streng historischen inhoud en stijl van het scheppingsverhaal.

d. In Exod. 20: 8—11 en Deut. 5: 12—14, wordt het begrip dag als werkdag en rustdag voor den mensch in denzelfden zin gebruikt als de scheppingsdag van God, en deze moet dus een gewonen dag zijn.

e. Uit een exegetisch oogpunt is er geen enkele grond of aanleiding in het scheppingsverhaal voor de opvatting van tijdvakken. Deze opvatting is niet uit de H. S., maar uit de Geologie opgekomen, en wil men nu aan de H. S. opdringen.

f. De opvatting van tijdvakken rust slechts op een Geologische hypothese aangaande zes aardlagen, die op zes tijdvakken van de wording der aarde moeten wijzen. Ten eersten zijn de gegevens voor deze hypothese onvoldoende. Verder, zulk een hypothese mag geen invloed hebben op de exegese. Bovendien is de hypothese niet eens van toepassing op de zes scheppingsdagen, want Gods werk in de zes scheppingsdagen heeft in elk geval wat de laatste dagen betreft geene betrekking op de wording en vorming der aarde zelve, maar op hetgeen op de aarde is.

g. De fossilen van planten, dieren en menschen in de zoogenaamde aardlagen zijn voldoende uit de catastrophe van den zondvloed te verklaren.

h. De Geologie kan ons nooit eene geschiedenis van het ontstaan der aarde leveren, omdat de oorsprongen voor haar geen object van onderzoek zijn.

i. Op dit punt moet de H. S. niet uit de Geologie,maar de Geologie uit de H. S. verklaard worden, wijl de wordingsgeschiedenis der schepping ons daarin onfeilbaar wordt verhaald.

Het Pantheisme loochent de leer der schepping. Men zegt gewoonlijk dat het de immanentie Gods in den kosmos erkent, maar de transcendentie loochent. In werkelijkheid

loochent het ook de immanentie, want deze is volgens de H. S. de alomtegenwoordigheid Gods in de wereld, zonder vereenzelviging met de wereld. Bij het Pantheisme wordt het wezenlijk onderscheid ontkent. Het tracht de wereld *dynamisch* te verklaren. De kosmos is een ζῶον, een levend wezen, waarvan God de ziel is. Het Pantheisme zegt, dat de wereld een eeuwige zelfopenbaring Gods is. Ook dit is onjuist. Openbaring is een actie van een zelfbewust subject, en onderstelt een bewust object buiten zich. Ook is de uitdrukking "openbaar*wording*" Gods in den kosmos eene ontkenning van God als zelfstandig en zelfbewust wezen. Het Pantheisme is dus eene ontkenning van God, wezenlijk atheisme. Bovendien kan het niet verklaren hoe uit het denken het zijn, uit de eenheid de veelheid voortkomt. Bij het Pantheisme is de idee of het éene eene zuivere potentie, eene inhoudlooze abstractie, niets dan eene bloote hypothese van de ratio, zonder dat daarvoor eenige gegevens in de werkelijkheid te vinden zijn. Pantheisten waren Spinosa, Fichte, Schelling, Hegel.

Het materialisme wil de wereld *mechanisch* verklaren, door haar te laten ontstaan door verbinding en scheiding van atomen. Ook dit is atheisme. Bovendien kan het niet verklaren hoe uit het zijn het denken, uit de stof de idee, uit de veelheid de eenheid voortgekomen is. Atomen zijn ook loutere subjectieve voorstellingen van het abstrackte denken, zonder dat daarvoor eenige grond uit de werkelijkheid kan aangewezen worden.

Beide Pantheisme en Materialisme houden niets over dan een noodlot. Alle verscheidenheid en grenzen worden uitgewischt. Zij kunnen geen oorzaak, geen doel noch bestemming aanwijzen noch voor het bestaan der wereld noch voor de geschiedenis.

Het theisme onderscheidt tusschen God en Kosmos. God heeft alles geschapen. Alles heeft zijn grond en doel in Hem. Alles bestaat en werkt naar zijn aard overeenkomstig de ordinantien of wetten door God voor alle dingen gesteld. Er is onderscheid tusschen hemel en aarde, en er zijn grenzen tusschen alle soorten van levende wezens, zoodat de eene soort niet in een andere kan overgaan. Toch is er in alle verscheidenheid eenheid, teleologie.

Een loutere hypothese is ook de voorstelling van Kant en La Place, n.l. dat ons planetenstelsel oorspronkelijk een draaiende gasvormige massa was, en langzamerhand hard werd, en waarvan stukken afvlogen, die zich tot bollen vormden. Ook hierbij neemt men een eeuwige materie aan. Men geeft dus geene verklaring van het ontstaan, ook niet van de beweging. Ook kan men niet de oorzaak aangeven van de richting der beweging, en waarom alle hemellichamen zich niet in dezelfde richting bewegen, en waardoor zij alle een harmonische eenheid zijn.

Aangaande de verhouding van de aarde tot de hemellichamen zijn er twee theorien. De Ptolomeische die wij reeds bij Aristoteles vinden, maakt de aarde tot het onbeweeglijk middelpunt van het heelal. Alle hemellichamen bewegen zich rondom haar.

Dat andere hemellichamen grooter zijn dan de aarde bewijst niets tegen deze hypothese. De mensch is op de aarde ook veel kleiner en zwakker dan vele dieren, en toch is hij het middelpunt. Zeker is dat de aarde het ethische middelpunt is. Hier is het rijk Gods.

De Kopernicaansche theorie leert, dat de aarde zich beweegt om de zon. Josua 10: 12, 13; 2 Kon. 20: 9; Jes. 38: 8, zijn op zich zelf daarmede niet in strijd, omdat zij spreken in gewone menschelijke uitdrukkingen en niet ten doel hebben om geologische of astronomische waarheden te leeren.

Op onderscheidene wijze heeft men gepoogd, om Gen. 1 met de moderne Geologie in overeenstemming te brengen.

a. De allegorische of ideëele theorie, die het verhaal niet letterlijk, maar oneigenlijk opvat. Het is eene poëtische beschrijving van de scheppende daad Gods, en de zes dagen stellen die daad uit onderscheidene oogpunten voor.

b. De mythische opvatting van de moderne philosophie, die zegt dat het verhaal geen opzettelijke fantasie is, maar een onbewuste, naive voorstelling in den vorm van een mythe met een religieusen kern.

c. De concordistische theorie, die de scheppingsdagen opvat als tijdvakken van langeren duur. Zoo Cuvier e.a. Dit poogt men in verband te brengen met de zoogenaamde aardlagen, en de daarop gegronde azoische, palaezoische,

mesozoische en kainozoische perioden der geologische philosophie.

d. De restitutietheorie neemt aan, dat er tusschen Gen. 1:1 en 3 een lang tijdvak ligt, en vertaalt vs. 2: De aarde was woest en ledig geworden. תֹהוּ· וָבֹהוּ·, de chaotische toestand, vat men dan in heidenschen zin (Stoa) als een positieve verwoesting op. Zoo Origenes, die wel de eeuwigheid der materie verwierp, en leerde, dat alles door den Logos geschapen was, doch beweerde dat God van eeuwigheid was begonnen te scheppen, omdat God niet ledig te denken is. Deze wereld is niet eeuwig, maar er gingen ontelbare werelden aan vooraf. Ook beweert men, dat de aarde *voor* den toestand van verwoesting door de engelen bewoond werd. Na den val der engelen ontstond de chaos. Daarna werd zij gerestitueerd tot een woonplaats voor den mensch. Zoo Kurtz e.a.

Tegen de eerste drie theorieën geldt het afdoend bezwaar, dat er in Gen. 1 of elders in de H. Schrift geen enkele reden is om het anders op te vatten dan als een zuiver historisch verhaal. Tegen de derde theorie geldt bovendien nog, dat de volgorde van het ontstaan der schepselen volgens Gen. 1 niet overeenkomt met die der perioden, en verder, dat men nergens het aantal aardlagen onder elkander gevonden heeft. Ook de vierde theorie is zonder eenigen grond. De H. S. leert, dat God hemel en aarde en zee en al wat er in is, dus ook de engelen, in een tijdvak van zes dagen geschapen heeft. "Woest en ledig" duidt aan de water- en stofmassa in duisternis gehuld in den nog niet gevormden toestand.

Op het terrein der natuurwetenschap spreekt men gewoonlijk van zeven wereldraadselen waarvoor men geene verklaring kan vinden. Zij zijn: 1, het wezen van kracht en stof; 2, de oorsprong der beweging; 3, het ontstaan van het leven; 4, de teleologie; 5, het bewustzijn en de taal; 6, de wilsvrijheid; 7, religie en zedelijkheid.

In het algemeen zij hier nog opgemerkt, dat men in verband met de leer der schepping nauwkeurig moet onderscheiden de begrippen generatie, emanatie, evolutie, creatie en revelatie.

4. *De mensch.* De schepping culmineert in den

mensch. De geestelijke en de stoffelijke wereld zijn in hem tot één. Hij is de mikrokosmos in den makrokosmos.

a. *De oorsprong van den mensch.* Naar zijn lichaam is hij gelijk het dier uit het stof der aarde gevormd, doch met dit onderscheid, dat God de dieren uit de aarde te voorschijn roept, en dat Hij het lichaam van den mensch na eene opzettelijke beraadslaging door een bizondere daad uit het stof der aarde bouwt. Daarna blaast Hij hem scheppend den adem des levens n.l. de ziel of geest in, die niet tot de stoffelijke, maar tot de geestelijke wereld behoort.

Dat de scheppingsgeschiedenis in den mensch haar doel en τέλος vindt, blijkt ook uit eene vergelijking van Gen. 1 met het zoogenaamde tweede scheppingsverhaal in Gen. 2. Dit verhaalt in 't bizonder de schepping van den mensch, en de verhouding, waarin de andere schepselen tot hem staan; het is dus toelichting en uitbreiding van Gen. 1. In Gen. 1 is de mensch het einde der scheppingswerken; in Gen. 2 is hij de aanvang der geschiedenis.

De bezwaren tegen de evolutionistische hypothese (het Darwinisme) aangaande den oorsprong van den mensch zijn:

a. Zij is in strijd met de H. S. en heft de religie en moraal op.

b. Zij kan den oorsprong van het leven niet verklaren.

c. De ontwikkeling van de organische wezens uit het anorganische blijft een raadsel, evenals het onderscheid der soorten.

d. Het ontstaan van den mensch blijft hier een onoplosbaar probleem. Het geringste spoor van eene overgangssoort tusschen mensch en dier is nog niet gevonden. Zelfs de overgang van soorten is nog nooit gezien.

e. Het kan het psychologisch leven van den mensch niet verklaren.

Uit den goddelijken oorsprong van den mensch volgt ook de eenheid van het menschelijk geslacht, *Gen. 1:27;* 6:3; 7:21; *10:32;* Mat. 19:4; *Hand. 17:26; Rom. 5:12,* v.v.; 1 Cor. 15:21, 45.

Uit den goddelijken oorsprong van den mensch en de genoemde eenheid is alleen religie en moraal, de solidarideit

van het menschelijk geslacht, erfzonde te verklaren. Ook de verzoening door Christus en het universeel karakter van het rijk Gods rust daarop.

De volgende getuigenissen voor de eenheid worden aan de menschheid zelve ontleend. Ouders van de onderscheidene rassen kunnen vruchtbare kinderen teelen. Elk ras kan elke zone der aarde bewonen Elkander totaal onbekende volken hebben alle wezenlijke eigenschappen gemeen. De physiologische verschijnselen zijn wezenlijk gelijk. In religieus, moreel, intelectueel en sociaal opzicht is er geen wezenlijk verschil.

De hypothese van het praeadamitisme (Isaac de la Preyrere) beweert, dat de wilde en donkerkleurige volkeren afstammen van een stamvader *voor* Adam, en dat Adam de stamvader is van de Joden of ook van de blanke rassen.

Over de plaats van het paradijs heeft men geene zekerheid. De H. Schrift spreekt van de vier rivieren Pison, Gihon, Hiddekel en Phrath. De beide laatsten houdt men voor de Tiger en de Euphraat. Over de beide eersten is er verschil. Sommigen denken daarbij aan de Ganges en de Nijl. Anderen zoeken de plaats van het paradijs aan de monding van de Tiger en Euphraat, als "de groote stroom" (de Pasitigrishypothese), anderen in Armenie (de Armenienhypothese). Delitzsch zoekt haar bij Babylon, aan den Euphraat in haar bovenloop. Men zoekt de plaats dus in 't midden of oosten of zuiden van Azie. Algemeen houdt men Azie voor de bakermat der menschheid.

b. *Het wezen van den mensch.* De mensch is naar het beeld Gods geschapen, Gen. 1:26, 27; 1 Cor. 11: 7; Jak. 3: 9. Daardoor is hij van alle andere schepselen onderscheiden. Daarin bestaat dus zijn wezen. Beeld en gelijkenis zijn wezenlijk en zakelijk niet onderscheiden. Beeld is de ectype van de archetype, en gelijkenis duidt aan, dat het eerste met het laatste in alle deelen overeenkomt, en is dus slechts eene versterking en aanvulling van het beeld. Het beeld Gods bestaat in den mensch, niet in God. De gansche mensch is beeld van de gansche Godheid. Hij draagt niet, maar is het beeld. De Zoon is ook het beeld Gods, Joh. 1:1, 14; 2 Cor. 4: 4; Col. 1: 15; Hebr. 1: 3, doch met dit onderscheid, dat Hij het is als God en in absoluten zin, en de mensch als schepsel in relatieven zin.

Rome stelt het beeld Gods in een bovennatuurlijke aan des menschen natuur toegevoegde gerechtigheid; de Lutherschen in de natuurlijke gerechtigheid als zedelijke qualiteit. De Geref. leeren, dat de geheele mensch het beeld Gods is, en dat de oorspronkelijke gerechtigheid bij de idee mensch behoort, zoodat de mensch zonder deze geen volkomen, normaal mensch is, maar abnormaal, krank, geestelijk dood, een zondaar. Dan ontbreekt hem iets, dat tot zijn aard en natuur behoort. De oorspronkelijke gerechtigheid is dus natuurlijk. Zij is geen stoffelijke of geestelijke substantie of essentie, maar natuurlijke eigenschap, accidens, qualitas.

Volgens Rome ging bij den val met het verlies van het beeld niet alle gerechtigheid te loor; volgens de Luth. ging met het verlies van de gerechtigheid geheel het beeld verloren; volgens de Geref. ging met het verlies van de gerechtigheid niet het gansche beeld verloren.

Het beeld Gods bestaat:

a. In de ziel of geest, d.i., het onzienlijk bestanddeel van den mensch, welke de trekken van het beeld Gods bezit als geestelijkheid, onzichtbaarheid, eenheid, eenvoudigheid, onsterfelijkheid.

Ziel en geest zijn niet onderscheiden als twee substantien maar als twee zijden van den inwendigen mensch. Geest heet hij in zijne verwantschap met en relatie tot God en de hemelsche wereld, en ziel in zijne verwantschap met en relatie tot het lichaam en de stoffelijke wereld. Uit een ander oogpunt kan men zeggen: de geest is het beginsel en de ziel is het subject van het leven (actie) in den mensch, en het hart is het orgaan van het leven. De combinatie van verstand, wil en hart mag niet als eene coördinatie opgevat worden. Verstand en wil zijn vermogens der ziel. Het hart is het centraal orgaan des levens. De aard van het denken en willen wordt subjectief bepaald door de ethische of geestelijke hoedanigheid van de ziel, en dus tevens van het hart, waarvan denken en willen als levensacties uitgaan. Zooals het hart is zoo zijn de uitgangen des levens.

b. In de psychische vermogens van de ziel, n.l. het verstand en den wil met al de functies en acties.

c. In de ware kennis Gods in het verstand, de gerechtigheid in den wil en heiligheid in het hart.

d. In het lichaam, niet in zijne stoffelijke substantie, maar in zijne organisatie tot werktuig der ziel, en in zijne perfectio formalis. Het deelt met de ziel in de onvergankelijkheid, en oorspronkelijk ook in de onsterfelijkheid, n.l. het posse non mori. Door het lichaam kon de mensch de heerschappij over de aarde uitoefenen, wat ook tot het beeld behoorde.

Bewijzen voor het beeld Gods zijn, Gen. 1:26, 27; Jak. 3:9; Eph. 4:24; Col. 3:10.

Dat er geen wezenlijk verschil is tusschen beeld en gelijkenis blijkt uit het gebruik der woorden en der praeposities ב, כ, *κατά*, Gen. 5:1, 3.

De bewijzen voor de Trichotomie zijn, Hebr. 4:12; 1 Thes. 5:23; Luk. 10:27, doch deze geven geene opsomming van de verschillende bestanddeelen van den mensch. De Dichotomie blijkt daaruit, dat ziel en geest met elkander afwisselen, en dat dezelfde psychische werkzaamheden zoowel aan de ziel als aan den geest toegeschreven worden.

Aangaande den oorsprong van onze ziel is er drieërlei opvatting. Het praeëxistentianisme leert, dat de zielen bestaan vóór het lichaam, en allen tegelijk geschapen zijn. Het traducianisme beweert, dat zij door voortplanting ontstaan. Het creatianisme leert, dat God de ziel schept voor elk lichaam. De Geref. waren over het algemeen voor het creatianisme, op de volgende gronden:

a. Het handhaaft de specifieke eigenaardigheid van den mensch, als staande tusschen engel en dier.

b. Het bewaart de organische, beide physische en moreele eenheid der menschheid, en tegelijk kan het de persoonlijkheid erkennen.

De moeilijkheid bij het traducianisme is, hoe de ziel als een geestelijke substantie kan voortgeplant worden; en bij het creatianisme blijft de voortplanting de erfzonde onverklaard.

Afwijkende opvattingen van het beeld Gods. Volgens de Pelagianen bestaat het in de door God geschonkene natuurlijke mogelijkheid om volmaakt te worden, en deze is onverliesbaar. De hoedanigheid van den mensch is dus een zedelijke indifferentie, formeele kiesvrijheid ook nu nog bij elk mensch. God gaf het kunnen, van den mensch is het willen. De Socinianen zeggen: Het bestaat alleen in heerschappij.

Volgens de Arminianen is het de toestand van kinderlijke onschuld.

Bezwaren daartegen. Men gaat uit van de gedachte, dat er geen aangeboren justitia originalis en status integritatis mogelijk is. Doch de mensch was geen tabula rasa, in zedelijk opzicht niet in een neutralen toestand. De mensch is niet denkbaar zonder bepaalde kwaliteiten van zijn wezen en van verstand en wil. De H. S. leert, dat de kennis Gods, gerechtigheid en heiligheid bij de schepping gegeven zijn, en waar zij zijn kunnen zij ontwikkelen, waar zij niet zijn kunnen zij niet verworven worden. Volgens de H. S. is de mensch physisch en psychisch volwassen geschapen. Hij is geen eenvoudig, onnoozel kind, maar een zelfbewust, vrijhandelend wezen. Dit blijkt uit het volgende: God zag, „Het was goed", het proefgebod, de naamgeving der dieren, de wijze van verzoeking, Gods uitspraak over Eva. Die voorstelling is ook in strijd met de gerechtigheid Gods. Een mensch zonder hetigheid en in den staat van onnoozelheid mocht niet verzocht worden. Dan is de val ontoerekenbaar, een ongeluk.

Het beeld Gods is bij Rome een donum superadditum. Een gevolg van de leer, dat de bestemming van den mensch in deificatio bestaat, en dat de goede werken per se verdienstelijk zijn. Om tot dien bovennatuurlijken staat te komen moest de mensch meer hebben dan de justitia naturalis. Een bovennatuurlijke gave was noodzakelijk.

Bezwaren tegen deze opvatting.

a. Zij gaat uit van eene onjuiste eindbestemming van den mensch, n.l. deificatio. *b.* De H. S. leert nergens dat de status gloriae supernaturalis en superadditus is. Hij neemt in den status gratiae op aarde reeds een aanvang. *c.* Onjuist is, dat wij uit den status gratiae ex condigno in den status gloriae komen. Dit is ook voor Adam niet waar. *d.* In abstracto leidt dit bij Rome tot een drieërlei opvatting van den mensch: de eene met justitia naturalis, de andere met justitia praeternaturalis, zonder neigingen des vleesches, en de derde met justitia supernaturalis, de goddelijke mensch. *e.* De tegenstelling van vleesch en geest is niet oorspronkelijk gelijk Rome meent. *f.* Rome's opvatting van het christendom is dus onjuist. Dan was er genade vóór de zonde, en is dus geene tegenstelling van de zonde. Zij is geene herstelling van

de natuur, maar elevatio, verheffing van de natuur, vergoddelijking van den mensch.

c. *De bestemming van den mensch of het werkverbond.*

Hoewel Adam onzondig en naar het beeld Gods geschapen was, had hij toch nog niet het hoogste bereikt. Er is een groot onderscheid tusschen den status integritatis en den status gloriae na de opstanding. Dit blijkt daaruit, dat Adam voor den val nog behoefte had aan spijs en drank en dus nog van de aarde afhankelijk was; dat hij nog geen pneumatisch, maar een physisch lichaam had, dat nog niet ten volle orgaan was van den geest; dat hij nog de hulpe eener vrouw noodig had; dat hem een proefgebod gegeven werd; dat de mogelijkheid voor hem bestond om te zondigen en te sterven; hij had het posse non errare, peccare et mori, maar nog niet het non posse errare, peccare et mori; en eindelijk dat hij de formeele kiesvrijheid had, zoodat hij het goede en het kwade kon kiezen. Het hoogste is de materieele vrijheid, d.i. niets anders dan het goede te kunnen willen.

De hoogste staat van den mensch is de zaligheid, d.i. het onsterfelijke, onverliesbare leven, Lev. 18:5; Gal. 3:12. Dit eeuwige leven moest Adam nog verwerven, en dit kon alleen in den van God verordenden weg des verbonds. Verbond is in het algemeen eene overeenkomst van personen, waarbij zij zich vrijwillig, ter wering van eenig kwaad of ter verkrijging van eenig goed, tegenover elkander op bepaalde voorwaarden verplichten en verbinden.

Daar Adam alleen door gehoorzaamheid het eeuwige leven verwerven kon, wordt zijne verhouding tot God een werkverbond genoemd. Het werkverbond is die verbintenis tusschen God en Adam, als ons hoofd, waarbij God op ongehoorzaamheid den dood bedreigt, en dus op gehoorzaamheid het eeuwige leven belooft. Bewijzen voor het werkverbond zijn: *Hos. 6:7;* Rom. 5:12—21; 1 Cor. 15:22. Reeds in Gen. 2:16,17 liggen alle elementen van het verbond. *a.* Twee partijen: God en Adam, *b.* eene verplichting van Adam, *c.* eene bedreiging van straf. Daarin ligt *d* bij tegenstelling de belofte van het eeuwige leven.

Het verbond volgt uit het wezen der ware religie, die niet anders denkbaar is dan in dezen vorm. De afstand tusschen

God en mensch is absoluut, en religie d.i. gemeenschap met God kan er niet zijn tenzij God zijnertijds tot den mensch afdaalt. De mensch heeft als schepsel geen rechten tegenover God tenzij God ze hem verleent. God heeft den mensch als een redelijk, zedelijk wezen geschapen, en daaruit volgt, dat hij God niet gedwongen, ook niet zoo maar van zelf, maar door een vrijwillig besluit dienen moet.

De leer van het verbond handhaaft de zuivere opvatting der religie, van het beeld Gods en van het organisch verband der menschheid, dat niet alleen physisch, maar ook ethisch is.

Het werkverbond is monopleurisch in oorsprong. Het is eene gave van Gods goedheid, want het opent voor Adam den weg tot de hemelsche zaligheid, welke hij door de gehoorzaamheid aan de natuurlijke zedewet in zijn hart niet verkrijgen kon. Dat God het eeuwige leven verbindt aan de gehoorzaamheid van het proefgebod, is niet uit verdienstelijkheid van deze daad op zich zelf te verklaren, maar alleen uit de goedheid Gods, die het als eene gave daaraan vastmaakt.

Adam is niet in de hoedanigheid van stamvader hoofd van het werkverbond. De generatieve relatie is wel de basis, waarop het rust, doch het verbond is eene ethische, geestelijke relatie van Adam tot zijne nakomelingen. Het is door God ingesteld door het proefgebod met eene bedreiging en inclusief met eene belofte. Deze verhouding van Adam tot ons is foederatief van aard, en mag dus niet realistisch opgevat worden. Het realisme, dat reeds bij Augustinus voorkomt, vat de menschheid naar zijn pneumatisch—psychisch bestaan als éene substantie, als één organisme op. De enkele zielen zijn daarvan openbaringen. Geheel de menschheid is door God in het begin in Adam geschapen, en heeft zich langzamerhand in de enkele menschen ontplooid. De menschen zijn dus organische deelen van Adam, van *den* mensch, in wien alle menschen bij de schepping reëel en dus substantieel tegenwoordig waren. De geheele menschheid d.i. alle menschen waren in Adam tegenwoordig, en hebben dus zelf in Adam gezondigd. Adams zonde wordt hun dan niet toegerekend, maar zij hebben die zonde persoonlijk in Adam gedaan. Bij deze opvatting kan men Adam niet meer verbonds*hoofd* noemen. Niet met hem als onze vertegenwoordiger, maar

met de menschheid, in hem reëel tegenwoordig, is dan het verbond opgericht. Dan was Christus naar zijne menschelijke natuur ook in Adam, en heeft dan ook in hem gezondigd. In de H. S. wordt nergens zulk eene substantieele eenheid der menschheid geleerd, maar elk mensch wordt voorgesteld als een eigene, zelfstandige, bewuste en verantwoordelijke persoonlijkheid.

Eerst werd het verbond der natuur genoemd, omdat de zedewet als de algemeene grondslag, waarop het rustte, Adam van nature bekend was, en omdat het opgericht werd met den mensch in zijn oorspronkelijken, natuurlijken staat, en omdat de mensch het met de hem in de schepping geschonken krachten zonder bovennatuurlijke genade, kon onderhouden. Deze naam leidde echter tot de verkeerde opvatting alsof dit verbond met de natuur des menschen zelve gegeven ware, en het dus de natuurlijke, oorspronkelijke verhouding van den mensch tot God aanduidde. Letterlijk opgevat is de naam onjuist. De naam verbond der werken is beter, omdat deze aanwijst, dat de mensch niet door gewone gehoorzaamheid, maar door eene bizondere, opzettelijk door God geeischte gehoorzaamheid het eeuwige leven verdienen kon. Het is dus een bizondere instelling Gods in den staat der rechtheid.

Het proefgebod was noodzakelijk voor den mensch om hem den weg tot het eeuwige leven te openen, en om hem gelegenheid te geven dat hij toonen kon God uit vrijwillige keuze te willen dienen, en Hem als den absoluut souvereinen God te erkennen.

De zedewet d.i. Gods wil als norma voor zijn leven was Adam van nature bekend, en behoefde hem niet geopenbaard te worden, zooals het proefgebod. Deze zedewet was in wezen gelijk aan de Tien geboden van Sinai, maar anders in vorm. De Tien geboden onderstellen de zonde, daarom zijn zij doorgaans in negatieven vorm uitgedrukt. De zedewet in Adam was positief, en maakte de mogelijkheid der zonde voor zijn bewustzijn niet duidelijk. Daarvoor moest bij de geboden een verbod komen. Bij de geboden, wier natuurlijkheid en redelijkheid Adam inzag, en die hij als van zelf gehoorzaamde, moest een objectief gebod komen, dat voor hem in zekeren zin willekeurig en toevallig was, een vrijmachtig ingrijpen

Gods in zijn leven. In het proefgebod wordt de geheele zedewet in één punt gecentraliseerd. Het plaatst den mensch voor de keuze: Gods absolute souvereiniteit erkennen, of eigen inzicht volgen. Juist dat voor Adam schijnbaar willekeurige van het proefgebod doet de souvereiniteit Gods zoo sterk uitkomen. Willekeurig scheen de keuze van den boom, waardoor God in Adams bezitting ingreep, en willekeurig het verbod, daar het op zich zelf geen zonde was om van de vrucht te eten.

God verbindt de bedreiging van den dood niet aan het nalaten, en de belofte van het eeuwige leven niet aan het doen van éene der zedewetten, maar aan iets, dat Adam daarboven moet doen, aan iets, waartoe hij van nature niet verplicht was.

De vorm van het proefgebod is negatief. God verbindt het eeuwige leven niet aan een *doen*, maar aan een *niet-doen*. Hierdoor maakt God het duidelijk, dat de mensch niet door een positieve daad, noch door ethische waardigheid, noch door een magische kracht het eeuwige leven kan verkrijgen.

De boom der kennis en de boom des levens worden door de Gereformeerden als sacramenten van het werkverbond opgevat, en hebben dus alleen sacramenteele beteekenis. Zij hebben in zich zelven niet de kracht om te dooden en levend te maken. Dit is wel in overeenstemming met de Roomsche leer der sacramenten, omdat deze leven en dood afhankelijk maakt van het physisch eten, en los van de ethische voorwaarde van geloof en gehoorzaamheid. Dat is een magiscche, theosophische opvatting.

In onze Symbolen komt het werkverbond niet woordelijk, wel zakelijk voor, Belijdenis Art. 14, 15; Catech. Zond. 3, 4; Canones III, IV, 2. Formeel is de leer van het werkverbond opgenomen in de Iersche Artikelen, de Westminster Confessie, de Walchersche Artikelen van 1693. Ook wordt zij reeds behandeld bij Ursinus, Olevianus, Polanus, Junius, e.a.

5. *De Voorzienigheid.*

Door de schepping zijn de dingen onstaan, hebben zij het zijn; door de voorzienigheid doet God ze voortbestaan. God heeft in de schepping aan de dingen wel een van Hem onderscheiden zijn gegeven, doch niet een van Hem onafthankelijk in zich zelf rustend zijn. Voorzienigheid is echter ook geen

nieuwe schepping. Dan ware er geene ontwikkeling en geschiedenis, geen ordo causarum. Beide zijn daad van de alomtegenwoordige en almachtige kracht Gods. In God zelven, in zijn wezen zijn zij niet onderscheiden, maar in de relatie,

De voorzienigheid (providentia, προνοια) is de almachtige waarin God zich tot de schepselen stelt.
en alomtegenwoordige kracht Gods, waardoor Hij alle dingen overeenkomstig zijn raad onderhoudt en regeert, Jes. 40:28—31; *Joh. 5:17; Hebr. 1:3;* Hand. 17:28. De naam komt in de H. S. niet voor, *Gen. 22:8.*

Voorzienigheid is niet praescientia, want dan zou zij eene eigenschap zijn (alwetendheid). Ook wordt zij hier niet genomen als besluit Gods, zooals zij bij de werken Gods ad intra ter sprake komt, maar als werk Gods ad extra. Zij is niet een negatief laten voortbestaan, een niet verderven, maar een actief en positief doen voortbestaan.

De auteur der voorzienigheid is God drieëenig. Zij is het werk van den Vader, Ps. 36:7; van den Zoon, Col. 1:17; van den H. Geest, Ps. 104:30. Doch in oeconomischen zin wordt zij meer aan den Vader toegeschreven·

De voorzienigheid bestaat in onderhouding, medewerking en regeering. Dit wil niet zeggen, dat deze los naast elkander staan of op elkander volgen. De daad der voorzienigheid sluit altijd al deze elementen in; zij isaltijd alle drie tegelijk. Het zijn drie oogpunten van dezelfde voorzienigheid.

De onderhouding (conservatio) zegt, dat God door zijne kracht alles in stand houdt en doet voortbestaan, Ps. 104:30; *Rom. 11:36; Hebr. 1:3.* De schepping is ontstaan, heeft de oorzaak van haar bestaan niet in zich zelf, en is dus afhankelijk. Zij kan daarom ook niet voortbestaan uit en door zich zelf, maar alleen door de kracht Gods.

De medewerking (concursus) duidt aan de wijze op welke God zijne voorzienigheid in de wereld uitoefent. God is immanent met zijn wezen en dus ook werkend in alle schepselen tegenwoordig. Hij heeft echter in zijne schepping een ordo rerum gesteld. De concursus heeft betrekking op de verhouding van God tot deze ordo rerum, d.i. tot de tweede oorzaken, en zegt dat God, die de tweede oorzaken geponeerd heeft, ook de oorzaak van hunne zelfwerkzaamheid is. God

als eerste oorzaak heft de tweede oorzaken niet op, maar doet ze juist oorzaken zjin. Zij zijn niet slechts instrumenten, maar wezenlijke oorzaken met eigen natuur en kracht. De eerste en tweede oorzaak staan niet dualistisch naast elkander, maar de eerste werkt door de tweede heen, zoodat de werking één is en het product is één. Zij zijn echter niet identisch, maar in wezen onderscheiden, zoodat de werking en het product wel realiter geheel en al werking en product van beide oorzaken zijn, maar formaliter zijn ze toch alleen werking en product van de tweede oorzaak. De mensch spreekt, en het is God alleen, die hem doet spreken, doch niet God, maar de mensch is het formeele subject van deze daad, *Hand. 17:28;* Col. 1:17; *Hebr. 1:3;* Philip. 2:13.

De regeering (gubernatio) wijst aan, dat God de absoluut souvereine is, en alle dingen leidt naar het door Hem bepaalde einddoel, d.i. zijne verheerlijking. De regeering is geen afzonderlijk element naast de onderhouding en medewerking, maar beschouwt de voorzienigheid Gods in haar geheel uit het oogpunt van haar einddoel, *1 Tim. 6:15;* Rom. 11:36; *Ps. 145:13;* Op. 19:6.

De omvang der voorzienigheid. Zij gaat over alle dingen, *Hebr. 1:3;* over het groote en kleine, Ps. 93:1; *Mat. 10:29, 30; Luk. 12:7;* over het vrije en schijnbaar toevallige, *Spreuk. 16:1, 33;* over het goede en kwade Jak. 1:17, enz.

Bij de voorzienigheid Gods over de zonde moet men onderscheiden tusschen de materia, de forma en de regeering van de zondige daad. De materia van de zondige daad is van God en is goed, d.i. de kracht en de actie enz. De forma d.i. de relatie tot den wil van God, is bij de zondige daad verkeerd, ἀνομία, en deze is niet van God, maar van den mensch. God is geen auteur der zonde. Zonde is geene substantie; dan zou zij uit God zijn. Zonde is negatio, privatio; zij heeft dus geen oorsprong, wel een begin. Zonde is een accidens, een defectus. De zonde ook als forma van de zondige daad, staat in haar begin, voortgang en einde, onder het bestuur Gods. God laat de zonde willend toe (permissio). Hij onthoudt den mensch zijne genade (desertio), en Hij verhardt hem (operatio), doch het laatste altijd na de zonde en dus als straf.

God gebruikt de zonde tot onderscheiden einden; tot beproeving, 2 Chron. 32:31; tot verbetering, Jes. 54:7; tot straf

der goddeloozen, 2 Kon. 21:14; 2 Petr. 2:9; tot betooning van zijne genade, b.v. Jozef, en Christus' kruiziging.

Pantheisme en Deisme hebben geene plaats voor de voorzienigheid. Het Panth. laat idealistisch de wereld in God of materialistisch God in de wereld opgaan. De wetten der natuur zijn identisch met de besluiten Gods. De regeering is werking van de natuurlijke oorzaken. Dit is wezenlijk niets anders dan het heidensche noodlot (fatum), waarvan het kenmerkende is, dat alle zijn en geschieden gedetermineerd is door eene met de wereld samenvallende macht, welke zonder bewustzijn en wil alles met blinde noodwendigheid bepaalt. Hier valt dus weg het wonder, de zelfwerkzaamheid der causae secundae, de persoonlijkheid, de vrijheid, de zonde, het gebed, de godsdienst.

Het Deisme zegt, dat God in de schepping niet anders werkt dan door en naar de natuurlijke wetten en krachten. Het ontkent de immanentie en dus ook de concursus en de gubernatio, en de conservatio eigenlijk ook. Hier heerscht dus het toeval, dat God en wereld tot twee concureerende machten maakt, die elkander bestrijden om de opperheerschappij. Het is wezenlijk irreligieus. Men zoekt rust door los van God te zijn. Voor een groot deel zet het God op nonactiviteit.

Wat wij toevalig noemen is alleen subjectief zoo. Het zegt, dat wij op dat oogenblik de oorzaken niet weten. Objectief toevallig is er niets.

Bij het Pantheisme en Deisme is het wonder onmogelijk. Het Pantheisme vereenzelvigt de causae secundae met de causa prima. Hoogstens zijn de tweede oorzaken gelegenheden en passieve instrumenten voor de werkingen Gods.

In het Deisme worden de causae secundae van de causa prima gescheiden en geheel zelfstandig gemaakt. God geeft in de schepping het posse, niet het velle en facere (Pelagianen). Het Semipelag. denkt zich beide als causae sociae, die naast elkander werken.

Het wonder handhaaft zoowel de transcendentie als de immanentie Gods. Het is geen afwijking, verbreking of van buiten af ingrijpen in de natuurwet, maar alleen een in werking brengen van een bizondere kracht, die overeenkomstig haar eigen aard en natuur werkt.

De voorzienigheid is voor de praktijk van groote beteeke-

nis. Zij leert de raadselen des levens eerbiedigen, bewaart voor pessimisme, leert in alles Gods hand zien, neemt de vrees voor alle machten weg, maakt dankbaar en geduldig.

6. *De val des menschen of de aanvang der zonde.*

a. *De mogelijkheid* van den val of van de zonde is van eeuwigheid door God gedacht en gewild. God wilde niet met geweld de zonde keeren, want dan zou het niet duidelijk worden, dat Hij boven de macht der zonde staat. Door het proefgebod wordt de zonde den mensch objectief mogelijk gemaakt. Subjectief is de zonde mogelijk doordat hij met vrijheid geschapen is. Hij was veranderlijk goed. Veranderlijkheid is de eigenschap van elk schepsel als zoodanig. God alleen is onveranderlijk. Daar de zonde niet iets materieels of substantieels is, maar iets formeels, de ethische forma van den mensch, brengt zij geene verandering in de substantie van den mensch. De oorspronkelijke forma was goed. Deze goede forma kan gedeformeerd worden tot een zondige forma.

Bewijzen voor den val zijn, behalve Gen. 3, Job 31:33; *Jes. 43:27;* Hos. 6:7; *Rom. 5:12,* v.v.; 8:20; 1 Cor. 15:21, 22, 42—45; 2 Cor. 11:3; 1 Tim. 2:14; Op. 2:7; 22:2.

b. *De aanleiding* tot de zonde. Deze lag in de verzoeking door de slang, die door Satan als zijn instrument gebruikt wordt. In Gen. 3:1—7, wordt Satan wel niet genoemd, maar toch reeds aangeduid daar er tweeërlei straf wordt uitgesproken; *a,* Vijandschap en kopvermorselen, en *b,* op uwen buik zult gij gaan enz. Zie verder Mat. 4:10, 11; *Joh. 8:44; 2 Cor. 11:3;* 1 Tim 2:14; Op. 12:9, 15; *Op. 20:2.*

De listige wijze der verzoeking blijkt uit het volgende:

a. Uit den vorm, waarin hij zijne gedachten inkleedt.

b. Uit het gebruik van eene slang, die naar haren aard het meest geschikt was voor zijn doel. Het spreken van de slang door de kracht van Satan gaf den indruk, dat zelfs een dier, Gods bevel verwerpende, tot hoogere volmaaktheid kwam.

c. Satan begon de verzoeking met Eva, niet omdat zij geestelijk zwakker was dan Adam, maar omdat hij dan twee kansen had. Kon hij Eva niet verleiden, dan kon hij het probeeren met Adam. Viel Eva, dan kon hij haar gebruiken om Adam te verleiden.

Dit veronderstelt den val in de engelenwereld, 1 Tim. 3:6; 1 Joh. 3:8; Jud. 6,

c. *De daad zelf.* De zonde begint in Eva met twijfel aan de rechtmatigheid van het proefgebod. Zij ontwikkelt zich verder tot hoogmoed, ongeloof, begeerlijkheid en belichaamt zich in de uitwendige daad.

Er zijn onderscheidene opvattingen over den boom der kennis des goeds en des kwaads:

a. Dat de mensch daardoor empirische kennis van goed en kwaad zou krijgen. Dit is in strijd met Gen. 3:22; „als onzer een".

b. Dat hij daardoor ontwaken zou tot zelfbewustzijn en zedelijk leven. Dit onderstelt een toestand van onnoozelheid. Dan is het geen val, maar vooruitgang.

c. Dat kennis, hier bedoeld, waardeering is, de kennis van de waarde en de onwaarde der dingen, dus de kunst der wereldbeheersching. Dit onderstelt ook onkunde en gemis van die wijsheid.

d. De juiste opvatting is, dat de boom een teeken is van de kennis van goed en kwaad. De kennis van goed en kwaad was door het proefgebod zelf reeds objectief duidelijk voor den mensch. Deze kennis door empirie, door de daad van het eten te verkrijgen wordt hem juist verboden. Niet de kennis op zich zelve, maar de aard van de kennis wordt hier bedoeld. De boom der kennis moest naar het doel Gods den mensch de kennis of erkenning van goed en kwaad leeren *door er niet van te eten,* wijl hij objectief door den boom onderscheiden leert tusschen hetgeen naar en tegen Gods wil is en subjectief wijl hij door niet te eten erkent als goed, wat naar, en als kwaad wat tegen Gods wil is. In betrekking tot dien boom moest hij zelfbewust en willend beslissen tegen het kwade en voor het goede, door gehoorzaamheid aan het gebod Gods. Volgens Gen. 3:22 heeft de mensch de kennis van goed en kwaad gekregen *door* het eten, doch de bijvoeging *„als onzer een"* zegt, dat hij deze kennis niet verkregen heeft zooals God het bedoelde, n.l. *niet als mensch,* maar formeel zooals God die heeft. De mensch is zelfstandig opgetreden, en heeft door eigen oordeel en besluit, onafhankelijk van God, dus formeel als God, bepaald wat goed en kwaad is.—Door de ongehoorzaamheid in betrekking tot den boom der kennis heeft Adam het recht verbeurd om te eten van den boom des levens.

Deze zonde was groot, want zij geschiedde tegen Gods uitdrukkelijk bevel, door een heilig en rechtvaardig mensch, in eene zaak van geringe beteekenis, terwijl hij met Gods zegeningen overladen was; en zij was eene overtreding van alle geboden, want zij was een verwerpen van God als zijn God.

d. *De oorzaak der zonde.* Deze ligt niet in het besluit of den wil Gods. Wel heeft God de zonde willend toegelaten, want anders ware zij niet gekomen. Wel is het Gods privilegie om de zonde tot een goed einde te gebruiken tot openbaring van zijne heerlijkheid, doch de zonde is niet uit zijn wil ontstaan, daar God volmaakt heilig is en de zonde verbiedt en straft.

De oorzaak ligt ook niet in de natuur van den mensch, in de stoffelijkheid, zinnelijkheid of onnoozelheid, noch in iets buiten den mensch. De zondige daad heeft haar oorzaak alleen in den wil van den mensch, doch waarin de oorzaak van dezen zondigen wil ligt is niet aan te wijzen. De aanvang der zonde in den wil is voor ons onverklaarbaar.

e. *De gevolgen der eerste zonde.* Over de schuld, smet en straf wordt in 't vervolg afzonderlijk gesproken. Doch afgedacht daarvan zijn er nog bizondere gevolgen n.l. schaamte, Gen. 2:25; 3:7; vrees voor God, Gen. 3:8; straf die God afzonderlijk op de slang, Gen. 3:14, 15; op de vrouw, Gen. 3:16; op den man, Gen. 3:17—19, toepast. Voorts heeft de mensch ten gevolge van de zonde het beeld Gods in engeren zin geheel verloren, en in ruimeren zin zijn er slechts zwakke overblijfselen door algemeene genade bewaard. De zonde greep den geheelen mensch aan en bedierf hem naar lichaam en ziel.

Eidenlijk is ook de verbreking van het werkverbond een gevolg der eerste zonde. De mensch als tweede partij is ontrouw geworden, en heeft daardoor feitelijk opgehouden tweede partij te zijn, en daardoor heeft het werkverbond niet meer de kracht om te rechtvaardigen, Rom. 3:20; Gal. 3:2, 10; 2 Cor. 3:6—9. Voor de uitverkorenen heeft Christus in het genadeverbond aan den eisch van het werkverbond voldaan, en dit bewijst, dat God rechtens het werkverbond na den val niet heeft opgeheven.

Al heeft de mensch van zijne zijde het werkverbond verbroken, daardoor is zijne verplichting tot gehoorzaamheid niet opgeheven. Afgedacht van het werkverbond is deze ge-

grond in de relatie van den mensch als schepsel tot God als schepper. Ook heft des menschen ontrouw als partij in het werkverbond Gods recht en eisch niet op.

Het werkverbond bestaat voor den mensch niet meer als middel tot het eeuwige leven. Het Sinaitisch verbond is geene herstelling of nieuwe vorm van het werkverbond. De gronddwaling van het Jodendom in Jezus' tijd was, dat het de Mozaische wet losmaakte van Christus en als een werkverbond opvatte. De eisch Gods: „Doe dat en gij zult leven" moet in verband beschouwd worden met het genadeverbond van Israel in symbolisch-typischen vorm, waarvan Christus het wezen en de werkelijkheid was, en waardoor dus het geloof in Hem geischt wordt.

f. *De leer der booze geesten* (*Satanologie*). Zij waren oorspronkelijk engelen, door God geschapen, en als zoodanig goed, maar die gevallen zijn, 2 Petr. 2:4; Jud. 6. Zij zijn nu kwalitatief absoluut boos. De habitus der zonde is zoo met hunne substantie vereenzelvigd, dat beide niet onderscheiden kunnen worden. Er is in hen niets, dat tegen de zonde reageert, dus geen geweten noch zondebewustzijn noch berouw. De zonde is voor hen het goede.

a. Als oorzaak van den val noemt men gewoonlijk hoogmoed, 1 Tim. 3:6. De theosophie ziet de oorzaak in wellust, Gen. 6:2: „Dat Gods zonen de dochteren der menschen aanzagen". Doch deze meening is onjuist, omdat zij ontkent het wezenlijk onderscheid tusschen engel en mensch. Men mag geen oorzaak zoeken buiten de engelen. Hoe zij hoogmoedig konden worden en vallen is voor ons onverklaarbaar. De H. Schrift zwijgt daarover.

b. Er is een rijk der daemonen. Het O. T. spreekt van Satan, booze geest, leugengeest. In het N. T. heet Satan de oude slang, draak, beëlzebul, overste der wereld, de god en de verzoeker dezer eeuw, enz. Satan (tegenstander tegen God en daarom tegen het rijk Gods) is ὁ διάβολος, het hoofd in het rijk der booze geesten. Zijne onderdanen heeten δαιμονία. Deze zijn zijne ἀγγελοι. Hun aantal is legio, Luk. 8:30. Er zijn rangen blijkens de namen πνεῦματα, δαίμονες, ἄρχαι, ἐξουσία, Jud. 6. Er is onderscheid in graad van boosheid, Mat. 12:45. Daar de zonde negatief en ontbindend van aard is kan de band der eenheid niet positief zijn. Toch kan een gemeenschappelijk

belang de meest tegenstrijdige elementen verbinden. Zij zijn vereenigd door een gemeenschappelijke haat en doel. Deze eenheid is slechts tijdelijk. Straks valt het rijk uiteen.

c. Hunne verhouding tot de wereld. Zij heerschen op de aarde over de zondige menschheid. Satan is de overste dezer wereld, de god dezer eeuw. Deze heerschappij is niet physisch, maar ethisch van aard. Luther en anderen namen ook aan eene heerschappij van satan over de natuur, en beschouwden hem als de oorzaak van onweder, bliksem, ziekten, dood, enz. Doch dan onttrekt men dit alles aan God. Satan kan wel werken door de ziel op de lichamen, zooals blijkt uit de bezetenen. Voorts wordt tooverij, enz. door de H. S. aan Satan toegeschreven. De werking van satan richt zich op elk mensch, niet onmiddelijk, maar door middelen van buiten en door geheugen en verbeelding heen. Satan's rijk op aarde is iets anders dan zijn rijk van daemonen.

d. Hunne Woonplaats. Zij verschijnen overal; in den hemel, Job 1:6; in den afgrond, Luk. 8:31; in den tartarus, 2 Petr. 2:11; Jud. 6; in de lucht, Eph. 1:12; 2:2. Sommigen zeggen, dat satan nu niet meer in den hemel kan komen nadat Christus hem overwonnen heeft. „Ik zag satan uit den hemel vallen", Joh. 12:31; 16:11; Col. 2:15. Hij is niet meer in den hemel, maar ook nog niet opgesloten in de hel. Daarom zegt Paulus: in de lucht, Eph. 2:2; 6:12. De verblijfplaats der daemonen is de hel, doch zij hebben nog vrijheid om uit te gaan. Van uit de lucht voeren zij hun strijd tegen het rijk Gods.

e. Beteekenis der satanologie. Zij zegt, dat het kwaad niet van eeuwigheid bestaat als tegenstelling van het goede (Manicheisme), want satan is een gevallen engel; dat de zonde niet bloot een daad is, maar ook ethische bedorvenheid (Pelagianen) ; dat de zonde geen gevolg is van zinnelijkheid, want satan was een geest; dat de zonde geen voorbijgaande phase in de ontwikkelingsgang der wereld is, want satan wordt nimmer hersteld; dat er in zake de zonde onderscheid is tusschen de duivelen en den mensch. Satan heeft geheel uit zich zelf gezondigd, maar de mensch werd door hem verleid, en de mensch is wel schuldig, maar niet urschuldig; dat de verlossing niet is een ethisch proces, want Christus is gekomen om de werken des duivels de verbreken.

7. *Het wezen der zonde.*

De meest gebruikelijke namen in de H. S. zijn חַטָּאת afdwaling, פֶּשַׁע overtreding, ἁμαρτια afwijking of het doel missen, ἀνομία, onwettelijkheid; ἀδικία, onrecht. Evenals in ons woord zonde ligt daarin aangewezen, dat de wet de maatstaf is. Zonde is iets te doen, te zeggen of te begeeren tegen de wet Gods.

Ten onrechte heeft men beweerd, dat volgens Rom. 2:12—16; 5:12—14; 6:14; de wet niet is de maatstaf der zonde. Rom. 2:12, ziet op de mozaische wet, doch vs. 14 zegt: zij zijn zich zelven eene wet. Rom. 5:12 ziet op de zonde van Adam tegen het proefgebod als de wet van het werkverbond. Rom. 6:14 leert, dat de geloovigen niet meer staan onder de mozaische bedeeling der wet, maar onder de N. Testamentische bedeeling der genade, die toch ook en norma des levens insluit.

Sommigen hebben andere criteria gezocht, om het wezen der zonde te bepalen, b.v. de volkszede (Stade), de kerk (Rome), den staat (Hobbes), de onafhankelijke zedewet (Grotius), het autonome ik (Kant), de menschheid (Comte), de sociale instincten (Darwin).

Afwijking van de logische, aesthetische, sociale, staatkundige, kerkelijke wetten enz. is dan zonde als zij direct of indirect overtreding van den wil van God insluit.

Rome ziet het subjectief criterium der zonde in den wil. De gedachten en begeerlijkheid (Concupiscentia), zijn geen zonden wanneer zij geheel onwillekeurig in ons opkomen. Rome onderscheidt tusschen peccata venialia en peccata mortalia. De eerste zijn zulke zonden, waartegen de wil tegenstand biedt, maar overwonnen wordt. De tweede zijn zonden, waarin de wil bewust en ten volle toestemt. De onderscheiding is onjuist. Er zijn wel graden in de zonde, doch alle zonden, behalve die tegen den H. Geest, zijn vergeeflijk, en alle zonden zijn in zich zelve des doods schuldig. De wet is een organisch geheel, Jak. 2:20.—Mat. 5:22, is een andere onderscheiding.

Zonde is geen metaphysische onvolkomenheid, want dan ware zij noodwendig. Zij is niet zinnelijkheid, d.i. overheersching van den geest door de stof, want dan zou de stof zondig zijn. Zij bestaat niet in een tegenstelling in het individueele

leven, als of het leven zich door de tegenstelling heen beweegt naar het doel, zooals in de natuur licht en duisternis, of zooals de aantrekkende en afstootende kracht in de planetenwereld, want dan ware de zonde noodzakelijk en iets goeds.

Zonde moet allereerst in juridischen zin opgevat worden. Zij is afwijking, overtreding van de wet Gods; niet van de natuurwetten of denkwetten op zich zelve, maar van de zedelijke wet, *Ps. 51:6; Jak. 4:11, 12.* Niet ons willen of ons bewustzijn bij de zondige daad bepaalt het wezen van de zondige daad, *1 Tim. 1:13,* maar alleen de wet Gods, *Gen. 13:13; Mat. 19:17—19. Subjectief is de zonde ethisch van aard.* Zij heeft geen eigen substantieel bestaan nog in physischen, noch in metaphysischen zin, maar is eene tegenstelling van het goede. Zij brengt dus physisch en substantieel geene verandering in het wezen van den mensch. Niet de substantie of materie, maar de forma van den mensch verandert door de zonde. Hij blijft substantieel dezelfde mensch, maar nu levend en werkend van God af. In het verlies van het beeld Gods door de zonde ontviel den mensch geen substantieel element van zijn wezen, want het beeld was geene substantie, maar accidens.

Zonde is niet bloot negatie (tegen 't Panth.), een gemis b.v. als bij een steen, dien het vermogen om te zien niet heeft, maar privati, gebrek, b.v. een mensch, die blind is. Privatio wordt de zonde genoemd tegenover het Manicheisme, dat de zonde voor iets substantieels hield. Zij is echter meer dan privatie, zij is actuosa privatio. Zij is een actief verdervend beginsel, een positieve macht. In abstracten, metaphysischen zin is de zonde privatio, in concreten zin is de zonde de verkeerde forma van den toestand en de handeling, deformitas, afwijking van de wet Gods. Doordat zij werkt door de vermogens van den mensch is zij eene macht. Zonde is dus geen substantieel physich of metaphysisch, maar een ethisch verschijnsel.

Er is onderscheid tusschen de zonde der gevallen engelen en der menschen: *a.* In oorsprong, want de zonde van Satan is de Urzonde, zonder aanleiding van buiten. De zonde is in de engelenwereld begonnen, Joh. 8:44. *b.* In natuur, want zij is in Satan van absoluut karakter, met hem vereenzelvigd, zoodat hij niet vatbaar is voor berouw. *c.* In gevolgen, want

Satan is onverlosbaar, wat verklaard moet worden uit den aard zijner zonde. Ook houde men in het oog, dat de gevallen engelen niet in een vertegenwoordigend hoofd, maar individueel gezondigd hebben en gevallen zijn.

Er is ook onderscheid tusschen de menschelijke zonden, niet wat het wezen, maar wel wat het subject, de omstandigheden enz. betreft. In elke zonde liggen in beginsel alle zonden, Jak. 2:10. Daar de zonde privatio is, en geen eigen principe, en dus geen reëel d.i. zelfstandig bestaan heeft kan aan haar wezen geen principium divisionis ontleend worden. De zonde ontleent haar forma aan de substantie, waarin zij woont. Men kan de zonden dus alleen onderscheiden naar de relaties, waarin zij zich openbaren. In relatie tot God is zij in negatieven zin afwijking, ongehoorzaamheid, opstand, anarchie, ἀνομία, en in positieven zin zich keeren naar het schepsel, afgoderij, hoogmoed, zelfzucht, zinnelijkheid, enz.

In relatie tot de schepselen kan de zonde zoo velerlei vormen aannemen als de mensch in velerlei relaties staat tot de schepselen. Er zijn zooveel soorten van zonden als er onderscheidene geboden, plichten, deugden en zedelijke goederen zijn.

De zonde tegen den Heiligen Geest. De kenteekenen dezer zonde worden ons aangewezen in Mat. 12:25—*31;* (Mark. 3:22—28; Luk. 12:10); *Hebr. 6:4—8;* 10:25—29; vgl. 12:15—17; 1 Joh. 5:16. Zij bestaat niet in twijfel of ongeloof aangaande of eenvoudig ontkennen van de waarheid Gods, noch in het algemeen weerstaan of bedroeven van den H. G., noch in de loochening van de persoonlijkheid of Godheid des H. Geestes, noch in het zondigen tegen beter weten in en tot aan den dood toe zonder meer. Zij is mogelijk tegenover het Evangelie in zijne duidelijkste openbaring, en bij de subjectieve overtuiging des verstands, de verlichting des gewetens, en de inspraak van het hart door den H. Geest, dat die openbaring waarheid is. Zij bestaat daarin, dat het als zoodanig erkende werk van Gods genade in Christus door den H. Geest welbewust en moedwillig en opzettelijk toegekend wordt aan den invloed en werking van Satan. Het is dus een besliste lastering van den H. Geest, een met moedwil verklaren, dat de H. Geest uit den afgrond, dat de waarheid leugen, dat Christus Satan is. Deze zonde is onvergeeflijk, niet omdat God daartoe onmachtig is, maar omdat de H. Geest zich aan

zoo iemand onttrekt, berouw onmogelijk, het geweten toegeschroeid en het hart verhard is.

8. *De verbreiding der zonde of de erfzonde.* Hierbij hebben wij te handelen over de vraag: in welke betrekking de val staat tot de menschheid in het algemeen.

a. *De algemeenheid der zonde.* Hiermede wordt bedoeld, dat *alle* menschen zondig zijn, en dat *elk mensch geheel* zondig is. Dit blijkt uit de ervaring en wordt geleerd in de H. Schrift. Het eerste in *Gen. 6:5;* Joh. 3:3, 5; *Rom. 3:8—20.* Aangaande het tweede leert de H. Schrift, dat de mensch zondig geboren wordt, *Gen. 6:5; Ps. 51:7;* Eph. 2:3; dat hij zondig is in zijn hart, Jes. 17:9; *Ezech. 36:26;* dat zijn verstand is verduisterd, Joh. 1:5; Rom. 1:21, 22; dat zijne ziel, 1 Petr. 1:22, zijn geest, 2 Cor. 7:1, zijn geweten, Tit. 1:15, is bedorven; dat zijn lichaam met al zijne leden staat in dienst der zonde, Rom. 3:9—20.

b. De oorzaak van de algemeenheid der zonde ligt in den val van Adam, Rom. 5:11—21; 2 Cor. 15:21, v.v. Zij is niet te verklaren uit imitatie, ook niet uit de algemeene idee van solidariteit, en zelfs niet uit de generatie. Wel is de menschheid in physischen zin een organische eenheid, en is zij door generatie uit Adam voortgekomen, zoodat hij ook in dezen zin haar hoofd is, Han. 17:26, doch daaruit is in elk geval de erfzonde niet te verklaren. Zooals de mensch niet alleen een physisch, maar ook een geestelijk wezen is, is ook de menschheid niet alleen in physischen, maar ook in geestelijken zin een organisme. De vorm, waarin de menschheid als een organisme in geestelijken zin optreedt, is het verbond. Van de menschheid in deze verbondsrelatie is Adam het representatieve hoofd. Deze verbondsrelatie rust op de basis van het physisch organisme de menschheid. Omdat God de menschheid zoo foederatief ingericht heeft, en Adam dus zondigde als vertegenwoordigend hoofd der menschheid, wordt zijne zonde toegerekend aan die gansche menschheid, daar zij geestelijk in hem begrepen was. En nu is niet imitatie, maar generatie de weg, waarin door toerekening Gods het peccatum originatum het deel aller menschen wordt, Rom. 3:19, doch slechts die éene zonde van de overtreding van het proefgebod, wijl hij daardoor ophield verbondshoofd te zijn in actieven zin.

c. *De erfzonde.* Deze bestaat daarin, dat God de onge-

hoorzaamheid van Adam, met al wat er aan verbonden is, toerekent aan alle menschen. Bij de erfzonde moeten wij onderscheiden tusschen erfschuld en erfsmet. Erfschuld zegt, dat de zondige daad van Adam, met de daaraan verbonden verplichting tot straf, door God ons toegerekend wordt, *Rom. 5:12, 16, 18;* 1 Cor. 15:22. De erfsmet is de geestelijke verdorvenheid van onze natuur, waarmede wij ten gevolge van de toerekening van Adam's zonde geboren worden, Gen. 6:5; *Job 14:14; Ps. 51:7;* Eph. 2:3. In de erfsmet hebben wij voorts te onderscheiden negatief het gemis van de oorsponkelijke gerechtigheid (carentia justitia originalis), en positief de verdorvenheid onzer natuur (corruptio naturae).

De schuld van Adam wordt ons niet middelijk toegerekend, zoodat wij schuldig zijn omdat wij besmet geboren worden (Placeus te Saumur), maar onmiddelijk, zoodat wij zondig uit Adam geboren worden, omdat de schuld ons wordt toegerekend. Daar de erfsmet straf is voor de erfschuld gaan beide samen, Rom. 1:24—28; 2 Thes. 2:11, 12.

De schuld is een juridisch begrip, en heeft betrekking op onze relatie tot de wet Gods; de smet is een ethisch begrip, en heeft betrekking op onze geestelijke of zedelijk hoedanigheid. Zij is nu eene eigenschap der menschelijke natuur, zoodat er geen mensch zonder zonde kan zijn. Uit deze bedorvenheid komen alle dadelijke zonden voort.

Ten gevolge van de erfzonde is de mensch in een toestand van non posse non peccare. Hij heeft wel een vrijen wil, maar alleen ten kwade, niet ten goede, *Jerm. 13:23; Rom. 8:7;* 1 Cor. 2:14; 2 Cor. 3:5. De onmacht ten goede zegt niet, dat de mensch alle mogelijke zondige daden werkelijk doet, maar wel dat hij er toe geneigd is. De mensch is onbekwaam ten goede naar den maatstaf van de wet Gods, niet naar den maatstaf van den mensch. Daar de zonde geene substantie en dus niet het wezen van den mensch is, kunnen er uitwendige deugden zijn bij de onwedergeborenen. De onmacht ten goede is geen physische noodzakelijkheid of fatalistische dwang. De mensch zondigt vrijwillig.

Afwijkende opvattingen. Pelagianen: Er is geene erfzonde. Het beeld Gods bestaat alleen in de vrije persoonlijkheid, niet in positieve heiligheid, onsterfelijkheid, enz. De val nam dit beeld niet weg. Adam's zonde is alleen een kwaad voorbeeld. Zonde is geen toestand, maar louter een daad. Toere-

kening is in strijd met Gods rechtvaardigheid. Adam is geen vertegenwoordigend hoofd der menschheid. Er is geen werkverbond. De zonde van Adam wordt dus niet toegerekend. De zonde, die louter in daden bestaat, kan ook niet voortgeplant worden door generatie, maar alleen door imitatie. Ziekte, dood enz. zijn geen straffen op de zonde. De mensch is nog volkomen vrij. Genade is onnoodig. Heilig leven is mogelijk.

Het Semipelagianisme: De gevolven van den val waren, behalve de dood, verzwakking der zedelijke kracht. Er is wel geen erfschuld, maar wel een erfkwaad. De mensch is zedelijk krank. Zijn wil is verzwakt, en tot het kwade geneigd. Er is strijd ontstaan tusschen vleesch en geest. Geen mensch is zonder zonde. Doch *hij kan het goed willen,* en dan komt de genade hem te hulp tot het volbrengen. Zoo de Grieksche kerk, Rome, Anabaptisten, Zwingli, de Remonstranten, Herrnhutters, de Supranaturalisten, Rothe, Kaftan, Nitzsch, Doedes, en tegenwoordig bijna algemeen.

Volgens de Roomschen is het gevolg van Adam's val ten eersten het verlies van de gratia supernaturalis of donum superadditum (justitia originalis). Dit is het negatieve element. Ten tweeden de concupiscentia, het positieve element. Daar het beeld Gods een donum superadditum was, was een homo naturalis zonder zonde denkbaar, waarin vleesch en geest strijden, maar dit sluit nog geen zonde in, want de concupiscentia is op zich zelf geen zonde, dus ook geen erfzonde. De erfzonde bestaat alleen in toerekening van Adam's overtreding, en is verlies van het donum superadditum (de justitia originalis), waarbij de homo naturalis niet bedorven wordt. De wil is nog vrij, hoewel verzwakt.

De Lutherschen: Luther, Flacius e.a. noemden de erfzonde substantia en essentia hominis. De mensch is dood, als een steen. De Formula concordia 1581 is in dit opzicht beter. Zonde is geen substantie. Zij is schuld en straf. Adam wordt ook erkend als caput morale en foederale. De Lutherschen zijn traducianisten, en leeren de voortplanting der zonde door generatie. Tegenwoordig zijn zij bijna algemeen pelagiaansch of semipelagiaansch.

De realistische opvatting leert, dat alle menschen in Adam tegenwoordig waren, en dus in hem gezondigd hebben. De erfzonde is dan een persoonlijke daad van alle menschen in

Adam gedaan. Het begrip toerekening kan hier dus in eigenlijken zin niet gelden, en dus ook niet het begrip erfzonde, want beide berusten op eene geestelijke en juridische verbondsrelatie van ons tot Adam. Volgens deze theorie moesten niet alleen die éène zonde, maar alle zonden van Adam en van alle onze voorouders voor onze rekening komen. Ook zou de zonde van Adam dan voor Christus' rekening staan, omdat ook Hij dan naar zijne menschelijke natuur in Adam tegenwoordig was.

Het evolutionisme verwisselt het begrip erfzonde met dat van herediteit, en vat haar op als eene oorspronkelijke of eene door allerlei invloeden ontstane soorteigenschap. In beide gevallen is zonde niet een ethisch abnormale toestand in relatie tot God, maar eene natuurlijke onvolkomenheid, die door ontwikkeling van den mensch verdwijnt. Hierdoor wordt de zonde in christelijken zin ontkend.

De idee der solidariteit is ook iets anders dan erfzonde. Zij legt den nadruk op de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid op grond van de gemeenschappelijke belangen, die volgen uit de gemeenschapsverhouding van het natuurlijke leven in huisgezin, maatschappij, staat enz. Deze opvatting gaat uit van den mensch, en is wezenlijk iets anders dan de ethisch juridische verbondsrelatie, die objectief bestaat krachtens den wil van God.

9. *De straf der zonde.*

De eeuwige straf der zonde wordt bij de Eschatologie behandeld, zoodat hier alleen de tijdelijke straffen der zonde ter sprake komen.

Het beginsel van de straf ligt in de gerechtigheid Gods. Er is echter onderscheid in de straf naar den aard en de mate der zondige daad, Ps. 62:13; Op. 22:12; *Mat. 11:22;* Mat. 25:34, 41; 2 Cor. 5:10; Rom. 6:23; 2:6; Eph. 2:8; Mat. 16:27; Luk. 12:47, 48; Jak. 4:17.

De inhoud der straf is altijd zeker lijden, bestaande in berooving van eenig goed (vermogen of vrijheid), of toegepast aan lichaam of leven. Het doel is de herstelling van het recht Gods, dat door de zonde geschonden is. De noodzakelijkheid ligt in het wezen Gods in verband met den aard der zonde. God kan aan de zonde geen bestaansrecht toekennen. God moet de zonde straffen om zijnzelfs wil, wijl de zonde zijn recht en dus Hem zelf als God miskent.

a. *De straf in het algemeen.*

De onderscheidene theorieën aangaande het beginsel der straf zijn:

a. De vergeldingstheorie (jus talionis), die uitgaat van de idee, dat de schade, die door eene misdaad veroorzaakt is, door een gelijkwaardige straf van eenigerlei aard moet vergoed worden. Dit ziet dus meer op de gevolgen, het kwaad door de zonde veroorzaakt, dan op de zonde als ethische daad. De straf is dan een aequivalent naar de methode van berekening. Dit kan eenigermate bij menschen, maar niet bij God, bij wien allereerst de juridische en ethische beteekenis van de zonde als actie in aanmerking komt.

b. De afschrikkingstheorie, die leert dat enkele menschen, en ook in zonderheid Christus, op een buitengewone wijze gestraft worden alleen om daardoor anderen van de zonde af te schrikken. Dan wordt één mensch louter als middel voor dat doel gebruikt, en met zijn eigen levensdoel wordt niet gerekend. Wil men deze theorie objectief rechtvaardigen, dan moet men aanvaarden, dat de zonde zulk eene straf verdient, doch dit is de idee der vergeldingstheorie. Voorts maakt schrik voor de straf der zonde op zich zelf den mensch wezenlijk niet beter.

c. De verbeteringstheorie vat de straf op als iets goeds, niet als malum. Deze theorie gaat uit van de pelagiaansche idee, dat de mensch in zijn wezen goed is. Straf is dan kastijding. Doch dit geldt volgens de H. S. alleen van den wedergeborene, en deze erkent, dat het lijden rechtvaardig is, waaraan de juridische opvatting ten grondslag ligt. Verder geldt tegen deze theorie, dat de doodstraf dan verkeerd is, omdat zij verbetering onmogelijk maakt; dat *deze* wijze van verbetering voor God onnoodig en dus wreed is, omdat Hij haar wel op andere wijze kan bewerken, en eindelijk dat straf op zich zelf geene verbetering bewerkt.

d. De veiligheidstheorie, die uitgaat van de idee, dat de openbare orde in de maatschappij eischt, dat men de misdadigers gelijk kwade honden opsluiten moet. Hierbij rekent men noch met objectief recht noch met het ethisch karakter der zonde.

e. De voldoenings of satisfactorische theorie gaat uit van de absolute souvereiniteit Gods. God is de schepper van den mensch en dus in absoluten zin zijn Heer (bezitter) en

Koning (wetgever, regeerder en rechter). De juridische relatie van God tot den mensch moet dus op den voorgrond geplaatst worden. De ethische relatie staat niet als gecoördineerd daarnaast, maar is in en met de juridische relatie van God tot den mensch gegeven. God als schepper (Heer en Koning) is tegelijk zelf voor den mensch het hoogste goed, de vervuller en dus de vervulling van alle, dus ook van zijne grootste en diepste behoeften. In God heeft de mensch het evenwicht tusschen behoefte en vervulling, het geluk, de zaligheid.

Omdat God is de schepper van den mensch, is zijne juridische relatie de primaire. Indien de mensch in abnormale verhouding tot God komt te staan, is deze dus ook noodwendig allereerst juridisch van aard (ἀνομία, ἀδεκία). Doch omdat God ook tevens het hoogste goed is voor den mench sluit die abnormaal juridische verhouding noodwendig tegelijk een abnormale ethische verhouding tot God in.

Wanneer men Gods gerechtigheid het beginsel der straf noemt dan mag dit niet zoo opgevat worden, dat die gerechtigheid een afzonderlijk beginsel is in God, waaruit de straf als daad Gods te verklaren is. Gods daden zijn nooit te verklaren uit een afzonderlijk beginsel of causa in God. Alle daden Gods zijn daden van zijn wezen. De zonde is ook niet een misdaad tegen het een of ander deel in zijn wezen of tegen de een of andere eigenschap van zijn wezen, maar tegen geheel zijn wezen. De zonde is feitelijk negatie van God, van geheel zijn wezen, dus atheistisch. Bij de straf der zonde treedt wel Gods eigenschap der gerechtigheid op den voorgrond, doch Gods gerechtigheid is eene eigenschap van zijn wezen.

Wanneer gezegd wordt, dat de noodzakelijkheid der straf ligt in het wezen Gods dan is dit geen determinisme in God. Determinisme heft de zelfstandigheid van God op, en vereenzelvigt Hem met den kosmos (Pantheisme). Dan kan men niet meer spreken van daden Gods, die uitgaan naar den Kosmos, en dus ook niet meer van vrijheid van de daden Gods. Vrijheid onderstelt de zelfstandigheid van het handelende subject, en dus de persoonlijkheid. Vrijheid is het ongehinderd willen en handelen naar den aard van zijn eigen wezen. De noodzakelijkheid van de straf der zonde zegt dus niet, dat God door de zonde van den mensch gedwongen wordt om haar te

straffen, maar dat Hij krachtens den aard van zijn eigen wezen de zonde straffen moet.

Men onderscheidt tusschen stellige straffen, die van buiten af op de zonde toegepast worden zooals lijden en dood enz., en natuurlijke straffen, die noodwendig uit de daad de zonde voortvloeien zooals duisternis, onkunde, dwaling, ellende, slavernij enz. De laatste volgen daaruit dat de zonde den mensch scheidt van God. Deze onderscheiding staat in verband met de juridische en ethische verhouding van God tot der mensch en van den mensch tot God.

De zonde is geen dwaling, zwakheid of onvolkomenheid, maar crimen, eene overtreding van het objectieve recht Gods. Daarom stelt zij den mensch schuldig. אָשָׁם is het eigenlijke woord voor schuld, Gen. 26:10. עָוֹן en חַטָּאת beteekenen zonde, doch dikwijls krijgen zij de beteekenis van schuld; ὀφείλημα, beteekent schuld, dat wat iemand schuldig is, dus straf. Mat. 6:12.—Καταρα en ἀναθέμα beteekenen vloek, Deut. 27:26; Gal. 3:10, en staan tegenover εὐλογία. Schuld is de verplichting, de verbintenis tot straf, Exod. 34:7. De schuld maakt het lijden tot straf, geeft aan het lijden de juridische beteekenis. Hieruit volgt, dat er kwalitatief onderscheid is tusschen het lijden en sterven der geloovigen en der ongeloovigen. Het is bij de geloovigen niet juridisch van aard, geene openbaring van den toorn, maar van de liefde Gods, niet schadelijk, verdervend, maar voordeelig. Het is paedagogisch.

Tegenover de Antinomianen onderscheiden de Gereformeerden tusschen reatus otentialis en reatus actualis. Door het eerste duiden zij aan, dat ook de zonden der geloovigen in zich zelf strafwaardig zijn, en door het tweede, dat God ze feitelijk niet straft, omdat Christus er voor voldaan heeft. Uit het eerste volgt, dat de geloovigen om vergeving moeten bidden.

Straf is voldoening van de schuld. Het begrip schuld zegt, dat iemand een boven hem staande wet heeft overtreden; dat hij zelf de oorzaak (causa) van de zondige daad is, en dat hij verplicht is om door een evenredig straflijden aan de wet te voldoen. De mate van de schuld wordt niet bepaald door ons schuldbewustzijn, noch door eenige subjectieve norma, maar alleen door het recht Gods. Alle menschen zijn schuldig en strafwaardig, Rom. 3:19.

b. *De straffen in dit leven.*

Deze zijn smet, lijden, dood en heerschappij van Satan.

a. De smet der zonde. Schuld en smet zijn niet te scheiden. Zij gaan samen. De zonde bestaat niet slechts in woord en daad, maar ook in gedachte en neiging, en deze inwendige acties zijn in denzelfden zin in strijd met den wil van God als de uitwendige daden. De smet als onheilige habitus ontstond in Adam in hetzelfde oogenblik als de zondige neiging en gedachte. Door het gebod Gods aan Adam is de smet of habitus als straf aan de zondige daad verbonden, ook aan de zonde als gedachte en neiging, d.i. aan de inwendige actie der ziel tegen Gods gebod. Deze inwendige actie is zonde, mitsdien juridisch van aard, en dus schuld. De smet is uit dit oogpunt juridisch van aard, daar zij door God als rechter aan de zonde als actie verbonden, en dus straf is.

Wanneer men de smet neemt als inwendige habitus en de zonde als actie dan kan men beide uit de volgende oogpunten onderscheiden. Zonde is schuld tegenover Gods gerechtigheid, smet is tegenstelling van Gods heiligheid. Zonde is schuld en verbindt tot straf, smet is de inwendige onreinheid. Door schuld wordt objectief de ware rechtsverhouding tot God, door smet de subjectieve levensgemeenschap met God verbroken. De zonde is schuld en dus juridisch, de smet is habitus en dus ethisch van aard.

De smet wijst eenerzijds aan het gemis van de oorspronkelijke gerechtigheid, en anderzijds depositieve habitus van de lust tot het kwade. Zij is niet slechts eene verzwakking van het geestelijke leven, en niet slechts eene beperking, eene onvolkomene werking van de geestelijke levenskracht, dus niet louter negatief, maar eene positieve, inklevende hebbelijkheid.

Deze smet is evenals de schuld, en op grond hiervan, overgegaan op alle menschen. De uitdrukking erfzonde is juister dan oorspronkelijke zonde, omdat die beter doet uitkomen, dat de zonde van Adam op alle menschen overgaat, terwijl de uitdrukking oorspronkelijke zonde op zich zelf dit niet aanduidt, maar alleen zegt, dat zij de eerste zonde is, en dat de volgende zonden daaruit voortgekomen zijn.

De smet duidt aan, dat de mensch geestelijk dood is. Het begrip dood kan alleen door tegenstelling met het leven eenigszins verduidelijkt worden. Het bergip leven is de samenvatting van alle relaties en acties uitgaande van een inwendig be-

ginsel. De mensch is tegenover God ook geestelijk geen zelfstandig wezen. In Hem leven wij, bewegen wij ons en zijn wij. De mensch kan ook geestelijk alleen leven in zijne normale relatie tot God, in gemeenschap met Hem. De zonde verbreekt deze geestelijke gemeenschap. Daardoor is de mensch geestelijk gescheiden van God. Zijn geest als het principe of beginsel van zijn leven verliest daardoor de geestelijke habitus of hoedanigheid van heligheid, en daardoor is zijn geheele persoon, zijne vermogens van verstand en wil en dus ook al zijne levensacties in den staat des geestelijken doods. In zijn zijn, in zijne relaties en in zijne acties is hij onheilig, zondig.

Uit dezen geestelijken dood volgt dat hij geestelijk onmachtig is, en wel in tweeërlie opzicht, n.l. dat hij niet in staat is, om in betrekkinig tot God iets goeds d.i. iets heiligs te doen, en dat hij zich zelf geestelijk niet verbeteren kan. De mensch is geestelijk geheel bedorven. Er is echter onderscheid in graad van bedorvenheid. Elk mensch is niet zoo zondig als hij worden kan. De eene mensch is meer bedorven dan de andere. De zondige aard openbaart zich niet bij elk mensch in alle mogelijke zondige daden. Ieder mensch heeft ook nog een bezef van een hooger wezen, en van een boven hem staande norma des levens, waardoor de doorwerking van het inwendig bederf meer of minder tegengehouden wordt, zoodat de zondaar nog goede werken kan doen in natuurlijken en formeelen zin, doch in zijne verhouding tot God is hij geestelijk onbekwaam tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad.

De smet zegt, dat het beeld Gods in engeren zin, d.i. de ware kennis Gods, de gerechtigheid en de heiligheid, geheel is verloren. Het beeld Gods in ruimeren zin is echter niet geheel vernietigd, want dan zou de mensch opgehouden hebben mensch te zijn, Conf. Belgica, Art. 14. Alle menschen zijn in dit opzicht kualitatief gelijk, hoewel er kuantitatief onderscheid is. De smet is het gevolg van Adam's zonde, doch de mate en aard der ontwikkeling bij den enkelen persoon staat in verband met de invloeden van den levenskring waarin hij verkeert.

b. Het lijden. Door de zonde verloor de mensch ook de heerschappij en de heerlijkheid. In plaats van de δόξα, kwam de φθόρα. Hij is een passief, lijdend wezen geworden. Dit lijden wordt terstond na den val aangekondigd in de vij-

andschap van Satan, in barenssmarten, moeitevollen arbeid op de vervloekte aarde. Alles lijdt onder de gevolgen der zonde, Rom. 8:22; 7:24. Dit lijden is dikwijls natuurlijk gevolg der zonden, doch niet altijd, b.v. aardbeving, storm, onweder, watersnood, hongersnood, pest enz. zijn straffen, die van buiten af komen, Luk. 13:4; Joh. 9:1. Het lijden is niet beperkt tot den mensch, maar de gansche natuur deelt er in. Dit is te verklaren uit de centrale plaats, die de mensch in de schepping inneemt, Rom. 8:19, 20.

Deze vloek over de aarde is een gevolg van den vloek, dien God over den mensch, den heer der aarde, heeft uitgesproken. De vloek is de verbanning van den mensch uit de gemeenschap van God, die door de verdrijving uit het paradijs wordt aangeduid. Door God uit zijne gemeenschap verbannen had de mensch in zich zelven niet meer het recht om tot Hem terug te keeren. Dat recht kon hij alleen uit genade weer verkrijgen als God van zijne zijde hem riep om tot Hem terug te keeren.

c. De dood. De zonde was in het paradijs bedreigd met de straf des doods, Gen. 2:27, en als geestelijke dood werd deze straf terstond toegepast. Door tusschenkomst der genade wordt deze straf echter niet dadelijk ten volle uitgevoerd. Dit komt eerst met den oordeelsdag.

De lichamelijke dood is geen natuurlijk en noodzakelijk gevolg van het stoffelijk organisme van den mensch, maar is straf door God om de zonde op den mensch toegepast, Gen. 2:17; Ps. 90:7, 9; Rom. 5:12; 6:23.

d. Heerschappij van Satan. De wereld is in ethischen zin in de macht van Satan, *Joh. 8:44;* 12:31; *2 Cor. 4:4;* 1 Joh. 5:19. Satan heeft in de verwerpers van Christus als Zaligmaker en in het Heidendom een georganiseerde macht gevormd, waardoor hij het Christendom bestrijdt, en in dezen strijd gaat hij planmatig te werk. Toch is hij bij al zijne macht aan God onderworpen. In welke mate hij den mensch in zijne macht kan krijgen, toonen ons de bezetenen. Zijn invloed is hier zoo sterk, dat hij in hen spreekt als een ander ik dan zij zelve zijn.

De macht van Satan over den mensch heft echter de verantwoordelijkheid van den mensch niet op, want hij verleidt niet door uitwendig dwingende macht, maar op ethische wijze. Satan poogt God alles na te doen. Bezetenheid, mantiek, magie, spiritisme, zijn daemonische nabootsing van theophanie, incarnatie, profetie en wonder.

Derde Deel.

CHRISTOLOGIE.

De christologie wijst aan hoe God voor zondaren den weg heeft geopend, om uit den staat der ellende verlost te worden. Hier wordt gehandeld over de verlossing in voorwerpelijken zin. De hoofdzaken, die in dit deel besproken moeten worden, zijn *de raad des vredes, de Middelaar* en *de voldoening.*

I. DE RAAD DES VREDES.

De raad des vredes, ook wel verbond der verlossing (pactum salutis) genoemd, is de overeenkomst van de drie personen in het goddelijke wezen tot verlossing van de uitverkorenen. Dit raadsbesluit is van eeuwigheid, en behoort dus tot de opera essentialia Dei ad intra. Met het oog hierop zou de raad des vredes dus behandeld kunnen worden bij de leer der besluiten in het eerste deel. Daar echter het werk der verlossing de uitvoering is van dit eeuwig raadsbesluit Gods, is het beter om dit aan het begin der christologie te plaatsen. Hierdoor komt het meer op den voorgrond, dat de verlossing het werk is van den drieëenigen God, en dus van goddelijken oorsprong is, en dat het verlossingswerk in den tijd just op een eeuwigen, onveranderlijken grondslag.

De raad des vredes houdt niet alleen in de objectieve verwerving, maar ook de subjectieve toepassing van de verlossing. Dit was de reden, waarom sommigen de leer van het genadeverbond dadelijk na den raad des vredes lieten volgen. Daar het verbond der genade echter betrekking heeft op de toepassing der verlossing, en in logische orde volgt op het raadsbesluit en de verwerving des heils, is er geen overwegend bezwaar tegen, om het in de soteriologie te behandelen.

Het begrip βουλή is synoniem met θέλημα. Het eerste beteekent wil, voornemen en ook raadsbesluit, raad. Het tweede kan ook den eischenden wil Gods aanduiden, terwijl het eerste alleen Gods eigen raadsbesluit aanwijst. In Eph. 1:11 wordt het begrip raad in breeden zin gebruikt. In Luk. 7:30; Hand. 2:23; 4:28; 13:36; Hebr. 6:17 is βουλή in 't algemeen het raadsbesluit Gods als grondslag der verlossing. In niet één

van deze teksten komt het woord voor in den zin van raad des vredes als overeenkomst van de drie personen in het goddelijke wezen. De uitdrukking vinden wij in Zach. 6:13, doch deze zegt alleen, dat de Messias, die het koning- en priesterschap in zich vereenigt, de vrede van zijn volk beraadslagen en bevorderen zal. Doch zakelijk wordt de raad des vredes in de H. Schrift wel geleerd. Als Middelaar is de Zoon aan den Vader ondergeschikt. Hij noemt Hem zijn God, Ps. 22:3. Hij is zijn knecht, wien een werk is opgedragen, Jes. 53:10; Joh. 10:18; 22:49, en die voor zijnen arbeid loon ontvangt, Ps. 2:8; Joh, 17:24, enz. Er bestaat dus eene knechts- d.i. eene verhouding van den Zoon en den Vader.

Hoewel de naam verbond in de H. Schrift nergens in toepassing op Gods plan der verlossing gebruikt wordt, kan men dezen term toch wel behouden, indien men het verbond des vredes of der verlossing maar niet vereenzelvigt met het verbond der genade, noch daarvan losmaakt. De vrederaad of verbond der verlossing is als zoodanig geene verbintenis van God met den mensch als tweede partij, maar het plan of de raad der verlossing, een besluit der triniteit in oeconomischen zin. De Vader eischt van den Zoon, dat Hij als Borg voor de uitverkorene zondaren de schuld zal betalen en het eeuwige leven verdienen en hun mededeelen; dat Hij daarvoor de menschelijke natuur zal aannemen en als dienaar zich plaatsen onder de Wet. De Vader belooft aan den Zoon als loon voor zijn werk de rechtvaardiging en verhooging naar zijne menschelijke natuur door de opwekking, de opneming en het zetten aan zijne rechterhand, het Hoofd zijn der gemeente boven alle machten, de eindelijke zegepraal over zijne vijanden in het wereldgericht, de eeuwige zaligheid van zijn gemeente, en de herschepping van hemel en aarde. Dit alles wordt den Zoon beloofd als Christus, ook voor zijne menschelijke natuur. Dit is echter geen genadeloon. Ook is het niet eene vrijwillige goedheid Gods, waardoor dat loon aan Christus' werk vastgemaakt wordt zooals bij Adam in het werkverbond, maar Christus ontvangt dat loon omdat Hij krachtens de waarde, de verdienstelijkheid van zijn werk op zich zelf tegenover God er recht op heeft.

Door den Zoon worden al deze eischen en beloften des Vaders aanvaard. Hij belooft om aan al die eischen te voldoen en al het beloofde te verdienen.

Ook de H. Geest heeft een personeele taak in het werk der verlossing, en treedt dus ook in den raad des vredes op. De Vader en de Zoon zijn de twee partijen, doch het is de H. G. door wien de Vader den Zoon van eeuwigheid zalft, afzondert tot zijn verlossingswerk, en die van wege den vader voor den Zoon de vleeschwording bewerkt, Hem naar zijne menschelijke natuur bekwaam maakt tot zijn lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid, en Hem levend maakt, Rom. 1:4; 1 Petr. 3:18. Voorts onvangt Hij van den Vader den H. G., zoodat Christus Hem nu uitzendt om de verworvene verlossing toe te passen.

De vrederaad staat in verband met het werkverbond. In orde gaat het besluit aangaande het werkverbond aan den vrederaad vooraf, want de laatste onderstelt den mensch in den staat der zonde. Christus treedt hierin op als Borg, die de schuld der uitverkorenen voor zijne rekening neemt. Ook de vleeschwording, die in den raad des vredes is opgenomen, is alleen noodzakelijk om de zonde. God heeft voor zich het werkverbond niet afgeschaft, maar blijft het handhaven. In de plaats van Adam treedt Christus op als tweede partij in het werkverbond. De schuld, die Adam door ongehoorzaamheid in het werkverbond bij God gemaakt had, betaalt Christus in zijn lijden en sterven (satisfactio), en den eisch, waaraan Adam niet voldaan had, volbrengt Christus door zijne gehoorzaamheid (obedientia). De verhouding van Christus tot God is die van werkverbond. Christus heeft in den raad des vredes op zich genomen, om het werkverbond te realiseeren. Hij heeft door werken de zaligheid voor den mensch verdiend.

Uit het voorgaande blijkt, dat Christus als tweede partij in den raad of het verbond des vredes geen genade ontvangt. Dit verbond is dupleurisch. De beide partijen zijn gleichberechtigt. Hunne relatie is juridisch van aard. De raad des vredes is een pactum, een overeenkomst, niet een testament.

Het doel van den raad des vredes ligt in de verlossing der uitverkorenen, waarin God zijn hoogste doel n.l. de verheerlijking van zijne gerechtigheid en genade bereikt. Wanneer wij Christus als Borg voor ons bij God bechouwen dan is zijne verhouding tot God juridisch van aard, en zijn Borg-zijn voor ons is eene relatie van genade van God tot ons.

De verhouding van den raad des vredes tot de verkiezing volgt uit den aard der zaak. De verkiezing is Gods besluit om

sommigen te verlossen. De raad des vredes is het besluit aangaande het middel waardoor, en de wijze waarop die verlossing geschieden zal. De verkiezing gaat dus in orde vóór den raad des vredes. Deze raad des vredes gaat over de verlossing, en daarin wordt dus niets bepaald aangaande weg en middel in betrekking tot de reprobati.

Men heeft gevraagd of Christus Borg was fidejussor of expromissor. Het eerste zegt, dat Hij voorwaardelijk Borg was, n.l. in het geval de mensch zelf zijne schuld niet kan betalen. Het tweede zegt, dat Hij Borg is zonder eenige voorwaarde, zoodat Hij terstond de schuld voor zijne rekening neemt. Het laatste is de juiste opvatting. En daar Christus als Zoon van God absoluut onfeilbaar is, kon God op grond van zijn borgschap ook de geloovigen onder het O. T. vergeving van hunne zonden en het eeuwige leven schenken.

II. DE MIDDELAAR.

Na de behandeling van den raad des vredes als het plan der verlossing moet nu de uitvoering van dit plan beschreven worden. Daar in de christologie alleen de objectieve verlossing te sprake komt, moet eerst de aandacht gevestigd worden op Christus als den Middelaar, n.l. op zijne naturen, namen, ambten en staten.

1. *De naturen van Christus.* In onderscheiding van het werkverbond heeft het genadeverbond een Middelaar van verzoening en niet slechts van vereeniging. Om deze verzoening te kunnen bewerken moest Hij God en mensch zijn in één persoon.

a. De noodzakelijkheid der twee naturen. Christus moest God zijn:

a. omdat Hij als mensch Satan en dood niet overwinnen kon.

b. omdat Hij als mensch den toorn Gods niet dragen kon.

c. omdat Hij als mensch aan zijne voldoening niet de oneindige waardij kon geven, die tot herstel van de geschonden majesteit Gods geeischt werd.

d. omdat Hij als mensch de verlossing in wedergeboorte, heiligmaking en opstanding niet toepassen kon.

e. omdat de verlossing het werk van den drieëenigen God moest zijn.

Hieruit volgt dus dat geen der menschen, noch een engel verlosser kon zijn. Christus moest echter ook mensch zijn:

a. omdat de voldoenig moest geschieden door de menschelijke natuur, die gezondigd had.

b. omdat Hij naar zijne goddelijke natuur niet lijden kon.

Hij moest rechtvaardig mensch zijn, omdat Hij anders voor zijn eigen zonden lijden moest, en niet voor anderen de straf kon dragen.

Bewijzen voor de godheid van den middelaar, *Jes. 9:5; Joh. 1:1, 14;* Gal. 4:4; 1 Tim. 3:16, en verder de teksten voor de godheid des Zoons bij de leer der drieëenheid. Bewijzen voor zijne menschheid, *Joh. 1:14.* Hij bezat een lichaam, Hebr. 2:14, en eene ziel, Mat. 26:38. Hij had menschelijke behoeften (honger en dorst) ; er was bij Hem menschelijke ontwikkeling, Luk. 2:40, 46, 52. Hij onderging menschelijk lijden als droefheid, smart en dood. Hij noemt zich zelven mensch, Joh. 8:40.

b. De Zoon Gods is vleesch geworden. Alleen op theistischen trinitarisch standpunt is de vleeschwording mogelijk, want daarbij wordt onderscheid gemaakt tusschen persoon en wezen, zoodat de persoon de menschelijke natuur aannemen kan zonder dat het wezen Gods met den mensch vereenzelvigd wordt.

Van de drie personen was de persoon des Zoons aangewezen voor de vleeschwording. De Vader kon niet gezonden worden, want Hij is de eerste in orde en bestaat van zich zelven. Niemand kon Hem zenden. De H. Geest gaat uit van den Vader, maar ook van den zoon, en volgt dus in orde op den Zoon, en wordt door Hem gezonden. De Zoon neemt in het goddelijk wezen de plaats in tusschen Vader en Geest, is van nature Zoon en beeld Gods. Daarom doet de Vader alles door den Zoon. Hij was ook het middel, waardoor de Vader alle dingen geschapen heeft, en daarom was Hij ook het aangewezen middel, waardoor de gevallen schepping kon hersteld worden. Toch is de vleeschwording een daad van den drieëenigen God. Christus is gezonden door den Vader en ontvangen van den H. Geest, die Hem de menschelijke natuur heeft toebereid.

c. Hoe de Zoon vleesch geworden is. Christus is geene

vrucht van Israel of de menschheid. Hij bestond vóor zijne vleeschwording, Joh. 1:1; 8:58. De van eeuwigheid bestaande persoon des Zoons heeft de menschelijke natuur aangenomen, Joh. 1:14; Rom. 9:5, door ontvangenis van den H. Geest en door de geboorte uit de maagd Maria. De H. G. is de causa efficiens van Christus' menschelijke natuur. Dat Hij heilig uit Maria geboren is, is niet te verklaren uit de zondeloosheid van Maria, maar rust oorzakelijk in zijne goddelijke natuur, en instrumenteel in de ontvangenis van den H. G., en zijne voortgaande werking om het zaad in Maria heilig te houden, Mat. 1:18, 20; Luk. 1:35. De H. G. is de auteur van alle physisch, psychisch en pneumatisch leven. Hij is het, die de menschelijke natuur bij Christus toebereidt tot vereeniging met den persoon des Zoons. Trouwens alle gemeenschap van den mensch met God wordt bewerkt door den H. G. Jezus werd van af zijne ontvangenis door heel zijn leven heen tot in den staat der verhooging toe door den H. G. gevormd tot Messias, Jes. 61:1; *Luk. 4:1, 18;* Mat. 4:1; 12:18; Hebr. 9:14; 1 Petr. 3:18.

Volgens de profetie moest Christus geboren worden uit eene vrouw, Gen. 3:15; eene maagd, Jes. 7:14; uit het geslacht Davids, Jes. 11:1; hetgeen in zijne geboorte uit Maria is vervuld, Luk. 1:32; Rom. 1:3; Gal. 4:4. De reden, waarom God voor den Zoon niet eene menschelijke natuur schiep buiten de bestaande menschheid om, ligt daarin, dat Chirstus dan niet tot deze menschheid behoorde, maar als iets geheel nieuws en afzonderlijks op zich zelf stond, en dat dan onze schuld en straf der zonde niet op wettige wijze op Hem kon overgedragen worden, omdat de toerekening van de straf der zonde beperkt is tot dit menschelijk geslacht, dat organisch met Adam in verband staat. Bovendien zou Hij dan wel Heer en Koning, maar niet vertegenwoordiger en Hoofd der verloste menschheid kunnen zijn, omdat een vertegenwoordiger altijd één moet zijn uit hen, die vertegenwoordigd worden, en organisch met hen in verband moet staan.

d. De hoedanigheid der menschelijke natuur van Christus. De H. Schrift leert, dat Christus naar zijne menschelijke natuur ons in alles gelijk geworden is, doch zonder zonde. *Joh. 8:46; Hebr. 4:15;* 7:26; 1 Joh. 3:5. Deze Heiligheid van zijne menschelijke natuur is geen goddelijke en oorspronkelijke, maar eene geschonkene. Daarin ligt de mogelijkheid

der verzoeking. Deze verzoeking kon echter niet van binnen maar alleen van buiten komen. In verzoeking en strijd moest Hij zijne heiligheid openbaren. Hij had eene menschelijke natuur, die tegen lijden en dood opzag. Daarom moest Hij uit het lijden gehoorzaamheid leeren, en in de verzoekingen strijdende zich staande houden. Het niet kunnen zondigen was bij Christus geen dwang, maar ethisch van aard, en moest zich dus op ethische wijze openbaren.

Christus heeft eene zwakke, voor lijden en dood vatbare menschelijke natuur aangenomen. Toch was deze niet uit zich zelf aan ziekte, lijden en dood onderworpen, Joh. 10:17. Lijden en sterven was zijn vrije daad. Zijne menschelijke natuur was echter niet gelijk aan die van Adam vóór den val, want zij was gelijk aan die des zondigen vleesches, Rom. 8:3. Hij werd als een zwak, hulpbehoevend kind geboren, had behoefte aan spijs en drank, was vermoeid, Joh. 4:6, en in Hem was toeneming in wijsheid, Luk. 2:40. Naar zijne menschelijke natuur was Hij niet almachtig, *Mat. 13:58;* Luk. 22:43; en niet alwetend, Mark. 13:32.

e. De vereeniging der twee naturen in Christus. De vereeniging van deze twee naturen in den persoon kwam tot stand terstond bij de ontvangenis. De Zoon Gods is vleesch geworden. Hij is niet in vleesch veranderd, want Hij bleef voortbestaan, Joh. 1:1, 14. De persoon (subsistentie) des Zoons is vleesch geworden. Het is niet eene vereeniging van twee personen, maar van twee naturen. De persoon des Zoons met de goddelijke natuur neemt niet een menschelijke persoon, maar een menschelijke natuur aan. De persoon des Zoons vereenigt zich met de onpersoonlijke menschelijke natuur. Dus één persoon en twee naturen. De H. S. spreekt altijd van één persoon, één ik, Mat. 26:38; Joh. 8:58. Er is één subject in Christus, en dit subject is de persoon des Zoons. Deze is het, die door de goddelijke en menschelijke natuur leeft, denkt, spreekt en handelt. Deze vereeniging is ondoorgrondelijk, een mysterie, 1 Tim. 3:16. Zij is ongedeeld en ongescheiden, onveranderd en onvermengd.

f. De gevolgen van deze vereeniging. Deze kunnen uit drieërlei oogpunt aangeduid worden.

a. Communicatio idiomatum. Beide naturen zijn na de vleeschwording vereenigd in den éénen persoon. Het éene

subject wordt in de H. Schrift goddelijke en menschelijke namen en eigenschappen toegeschreven. De H. S. zegt, dat de Zoon Gods is geboren, geleden heeft, gestorven is enz. Hand. 20:28; 1 Joh. 1:7; en dat mensch Christus Jezus van eeuwigheid is, en uit den hemel is nedergedaald, Joh. 3:13.

De Luth. verstaan door de comm. idiomatum, dat de eigenschappen der goddelijke natuur aan de menschelijke werden medegedeeld, zoodat deze alomtegenwoordig en almachtig werd. Zoo ook Rome.

b. Communicatio apotelesmatum. Dit zegt, dat de middelaarswerken van Christus een godmenschelijk karakter dragen, en den éénen persoon Christus tot subject hebben, zoodat zij tot stand gebracht zijn onder medewerking van de beide naturen.

c. Communicatio Charismatum. De Geref. verwerpen de comm. idiomatum in Lutherschen zin, maar leggen er nadruk op, dat Christus naar zijne menschelijke natuur een buitengewone mate van de gaven ontving, die Hij naar zijne goddelijke natuur bezat in volmaakten zin. Doch deze gaven werden aan de menschelijke natuur medegedeeld door den H. G., Rom. 8:11.

g. De noodzakelijkheid der vleeschwording in verband met de zonde. Velen leeren, dat de vleeschwording des Zoons ook zou geschied zijn afgedacht van de zonde. Deze gedachte volgt bij het Pantheisme uit de vereenzelviging van God en mensch. Het Pelagianisme moet er ook toe leiden. Het leert dat de mensch een vrijen wil heeft, en daaruit volgt, dat de mensch kan zondigen, maar hij kan ook niet zondigen. Hier is de zonde dus een toevallig verschijnsel, en de vleeschwording kan daarin haar grond niet hebben, omdat zij niet toevallig kan zijn. Zij moet dan afgedacht van de zonde in het plan Gods vastgesteld zijn.

De H. Schrift leert echter, dat de zonde hoewel door den mensch in de wereld gekomen, in den raad Gods is opgenomen, en dat in verband daarmede ook de vleeschwording in dien raad is vastgesteld. Er is slechts één raad, één besluit Gods. Er is geen besluit afgedacht van de zonde, en een ander besluit in verband met de zonde. Neemt men dit aan, dan laat men het plan Gods door de zonde en dus door den mensch

beheerschen. De H. S. brengt de vleeschwording altijd in verband met de zonde, Mat. 1:21; 9:13; *20:28* (Luk. 1:67 v.v. 2:30); Joh. 1:29; *3:16; Rom. 8:3; Gal. 4:4;* 1 Tim. 3:16; Hebr. 2:14; 1 Joh. 3:8, enz.

h. De aanbidding van den Middelaar in verband met zijne menschelijke natuur. Die de godheid van Christus ontkennen, zoeken den grond voor de aanbidding niet in Hem zelf, en missen dus elken schriftuurlijken grond voor de goddelijke vereering van Christus. Roomschen en Luth. zoeken den grond niet alleen in zijne godheid, maar, tengevolge van hunne vereenzelviging der beide naturen, ook in zijne menschelijke natuur. De Geref. leeren, dat de persoon des Middelaars mag en moet aangebeden worden, maar dat de grond der aanbidding alleen ligt in zijne goddelijke natuur. De H. S. leert, dat Hij zoowel voorwerp is van aanbidding, *Joh. 5:23; 1 Cor. 1:2;* Philp. 2:9, 10; *Hebr. 1:6,* als van ons geloof, Joh. 14:1; Eph. 3:12.

2. *De namen van Christus.*

a. De naam Jezus is de Grieksche vertaling van den naam Jozua in het Hebreeuwsch. De laatste is eene verkorting van een samengesteld woord, hetwelk beteekent: Jehovah zal helpen. Deze naam werd Hem uitdrukkelijk op het bevel des engels, dus van Gods wege gegeven, Matt. 1:21, omdat Hij de werkelijke, volkomene Zaligmaker was, Hand. 4:12; Hebr. 7:25. Deze naam was bij Israel wel in gebruik, doch wat de naam aanduidt was in niemand vóór Hem volkomen gerealiseerd. Al wat aan Christus is, is Zaligmaker en wel in eenigen en volstrekten zin. Jozua de aanvoerder en Jozua de hoogepriester zijn slechts typen in een enkel opzicht. Jezus is de historische naam, waaronder Hij in de menschenwereld optreedt, en waardoor zijne beteekenis in onderscheiding van alle andere menschen aangeduid wordt.

b. De naam Christus duidt zijn ambt en waardigheid aan. Christus evenals Messias, Joh. 1:42, beteekent Gezalfde. Hij is van God door den H. Geest gezalfd tot profeet, priester en koning, Mat. 3:17; 17:5; *Hand. 10:38.* De zalving duidt aan de aanstelling en bekwaammaking tot het ambt. Het eerste is het hoofdelement, zoodat gezegd kan worden, dat Hij ook naar zijne Godheid gezalfd is, Spr. 8:23. Ook onder het O. T. had de zalving ambtelijke beteekenis bij profeten, pries-

ters en koningen. De naam Christus zegt dus, dat Hij van God aangesteld is, dus wettig en met gezag bekleed optreedt, en mitsdien geloof en gehoorzaamheid mag eischen.

c. De naam middelaar, μεσίτης, *1 Tim. 2:5; Hebr. 8:6;* 9:15; 12:24, zegt, dat Christus in het genadeverbond door zijn persoon en werk God en mensch met elkander verzoent en vereenigt. Hij is Middelaar niet alleen naar zijne menschelijke natuur (Rome), maar ook naar zijne goddelijke natuur; anders zou Hij geen Middelaar zijn vóór zijne vleeschwording.

d. De naam Borg, ἔγγυος, Hebr. 7:22, duidt de verhouding aan van Christus tot de zijnen, meer bizonder uit het oogpunt van de betaling hunner schuld.

e. De naam Zoon des menschen, ontleend aan Dan. 7:13, wordt door Christus gebruikt ter aanduiding van zijne bovenallen verhevene messiaansche waardigheid, Mat. 8:20; 11:19; *18:11;* 20:28; Mark. 2:10, 18; *Mark, 8:31;* 9:12, 31; 10:33; 13:26; 14:62, en niet in de eerste plaats om Hem aan te wijzen als den idiaalmensch, zooals deze naar het plan Gods wezen moet, en in 't geheel niet om Hem als nederige, zwakke mensch voor te stellen.

f. De naam Zoon Gods. Deze naam werd in het O. T. in theocratischen zin op het volk Israels, op de Koningen, en ook op den Messias toegepast. Christus gebruikt hem echter in dieperen zin. Hij is Zoon Gods niet omdat Hij Messias en Koning is, maar omgekeerd, *Mat. 3:17; 11:27;* Mark. 12:6; 14:61; Joh. 10:35, 37.

3. *De ambten van Christus.*

a. De ambten in het algemeen. Christus is verlosser niet alleen door zijn persoon, maar ook door zijn werk; niet alleen naar zijne menschelijke, maar ook naar zijne goddelijke natuur. Hij is verlosser in alles wat Hij is en doet, en als zoodanig door den Vader aangesteld.

Het ambt van Christus is de bevoegdheid (d.i. het recht en de plicht) door den Vader Hem opgedragen om namens Hem het werk der verlossing te verrichten. Het ambt van Christus zegt ons, dat Hij niet eigenmachtig, maar wettig in de messiaswaardigheid optreedt. Dit ambt van Christus is aangeduid in de zalving, *Spreuk. 8:23; Luk. 4:18;* Hand. 10:38. De H. Schrift stelt dit ambt voor uit een drieledig oogpunt. Hij is profeet, *Hand. 3:22;* Luk. 24:19, priester, *Ps. 110:4;* Hebr.

7:20, 26; *Eph. 5:2,* en koning, *Ps. 2:6;* Luk. 1:33; Joh. 18:36. Dit zijn geen drie afzonderlijke ambten. Het is een drieledig ambt. Hij oefent alle drie steeds tegelijk uit, zoowel vóór als na zijne vleeschwording, beide in den staat der vernedering en der verhooging. Toch kunnen wij ze onderscheiden, daar in het eene werk van Christus meer het profetisch, in het andere meer het priesterlijk of het koninklijk ambt op den voorgrond treedt.

Dit drieërlei ambt in Christus is niet willekeurig. Alle drie zijn voor Christus noodig om Middelaar te kunnen zijn, en zij zijn aangelegd op de drieërlei werkzaamheid van den mensch, n.l. zijn denken, willen en doen, en op drieërlei levenssfeer van waarheid, recht en macht. Naar deze drieërlei levenssfeer bestaat de ellende van den mensch in onkunde, zonde en onmacht. In zijn drieledig ambt kan Christus ons uit de drievoudige ellende verlossen. Leeren, verzoenen en regeeren zijn alle drie voor onze verlossing noodzakelijk.

b. De ambten afzonderlijk.

a. Het profetisch ambt. Een profeet (προφήτης) is in de H. S. iemand, die iets van wege God met gezag aan anderen verkondigt. Profeteeren is niet in de eerste plaats iets vooruitzeggen, maar iets voortzeggen. De inhoud kan betrekking hebben op het verleden, het heden en de toekomst. Christus is profeet om de waarheid Gods te kennen en te openbaren. Historisch treedt did ambt in Christus' leven op den voorgond, daar Hij het volk leert en zijne discipelen onderwijst aangaande het rijk Gods. In het profetisch ambt ligt drieërlei element, n.l. leeren, voorspellen en wonderen doen. Christus leert wet en evangelie. Hij geeft geen nieuwe wet, maar verklaart haar, bevrijdt haar van menschelijke toevoegselen, leert haar juist opvatten en vervult haar. Hij verkondigt het evangelie. Zijne prediking is zelfgetuigenis, aankondiging en verklaring van wat Hij zelf is. Als profeet voorspelt Hij ook het toekomende. Hij kondigt vooruit aan den aard, gang en bestemming van zijn koninkrijk, Mat. 13; zijn eigen lijden, dood en opstanding, en de komst van den H. G.; ook de verwoesting van Jeruzalem en het einde der wereld. Ook zijne wonderen behooren tot het profetisch ambt, wijl zij dienen om zijn woord te bevestigen en in zichtbaren vorm voor te

stellen. Zijne wonderen zijn zelfgetuigenissen. Hij is zelf *het* wonder.

De woorden σημεῖον en τέρας zijn onderscheiden. Het eerste is kenteeken, aanduiding van een persoon of zaak, een teeken waardoor wij iets anders en iets hoogers leeren kennen. Het tweede is een buitengewone verschijning, een wonderwerk, dat niet uit de natuur, maar uit een bovennatuurlijke kracht te verklaren is. In het N. T. komen beide woorden in het meervoud altijd verbonden voor.

b. Het priesterlijk ambt. Hiertoe behoort het offeren, voorbidden en zegenen. De offerande der verzoening van Christus was reeds aangeduid in de typische offers onder het O. T. Op Gods bevel moest de zondaar een offerdier brengen, en het de handen opleggen, waardoor de offeraar zijne zonden op het offerdier overdroeg. De oplegging der handen beteekent altijd een overdracht, b.v. van zegen, Gen. 48:13, van vloek, Lev. 24:14, van ambt, Num. 27:18, Deut. 34:9, van den H. Geest, Hand. 8:17.

Daardoor werd dit dier des doods schuldig, Lev. 1:4; 4:4. Dit offerdier moest niet slechts de straf dragen, maar ook de zonde verzoenen. Daarom was het gedood worden zonder meer niet voldoende. Het moest bepaald geslacht worden om daardoor het bloed te verkrijgen, dat verzoening moest doen. Dit bloed als zetel des levens is het van God gegeven zoenmiddel. Door en na de slachting, d.i. nadat de straf der zonde was gedragen, was dit bloed een symbool van een van zonde bevrijd leven. Op Gods bevel moest dit bloed op het altaar of op het verzoendeksel voor Gods aangezicht gebracht worden, en dit duidde aan, dat God den offeraar of zijne zonde met dit bloed bedekte, Lev. 17:11; Deut. 21:8.

Er zijn onderscheidene theorieën over de beteekenis van het offer:

1 De spijstheorie, die uitgaat van de gedachte, dat de mensch in zijnen primitieven toestand de goden zich voorstelde als menschen, en dat zij dus ook behoefte hadden aan spijs en drank.

2 De mystische of sacramenteele theorie, die meent, dat het offer eene gemeenschapsmaaltijd is met God.

3 De geschenkstheorie, die zegt, dat het offer ten doel

heeft God in eene gunstige stemming te brengen, om alzoo hulp van Hem te verkrijgen.

[4] De symbolische theorie, die in het offer ziet een bewijs van eerbied en onderwerping, en van geheele toewijding aan God.

[5] De verzoeningstheorie, die in het destructieve element het wezen van het offer ziet, en aan alle offers verzoenende beteekenis toekent. Zoo vele Roomschen.

In de twee laatste theorieën ligt een waar element, doch daarin ligt niet het wezen van het offer bij Israel, en de idee van de laatste theorie geldt slechts van enkele offers. De andere theorieën zijn alleen van toepassing op de heidenen, en van ongeloovigen onder Israel, die de geestelijke beteekenis der offers niet erkenden. In het O. T. is voor die opvattingen geen enkelen grond.

De offers moeten typisch-profetisch opgevat worden, zooals uit het O. en N. T. duidelijk blijkt. Zij wijzen niet alleen de objectieve voldoening, maar ook de subjectieve gemeenschap van God en zijn volk aan, welke beide in Christus vervuld zijn. De onderscheidene offers hebben elk hunne eigene beteekenis. Wij wijzen slechts op de algemeene offers. Het paaschoffer neemt een zelfstandige plaats in, en is tegelijk een zoen- en brandoffer. Het is in bizonderen zin het bondsoffer, omdat het dient tot bevestiging van het verbond, dat God met Israel als natie heeft gemaakt bij de uitleiding uit Egypte. Het brand- en dankoffer had ten doel om te onderhouden de gemeenschap met God, die rustte op den grondslag van het verbond. Het zond- en schuldoffer onderstelde, dat de gemeenschap met God door eene zwakheidszonde gestoord was. Door de besprenging met het bloed bedekte het de zonde, en herstelde de gemeenschap.

De verzoening onder het O. T. was typisch, en onvolkomen, omdat niet alle zonden daardoor werden verzoend, Num. 15:30. Daarom wordt een andere Hoogepriester en een andere offerande beloofd, *Ps. 110:4; Ps. 40:7;* Jes. 53.

In Christus zijn de O. T. typen en beloften vervuld. Zijn bloed is het bloed des N. T., Mat. 26:28; Hebr. 9:13, v.v. Christus is het slachtoffer voor onze zonden (θυσία), de offergave (προσφορά, δῶρον), *Eph. 5:2;* Hebr. 10:10, de los-

prijs (λύτρον, ἀντίλυτρον, τιμή), *Mat. 20:28;* 1 Tim. 2:6; 1 Cor. 6:20. Hij is voor ons tot zonde (ἁμαρτίαν, zondoffer) gemaakt, 2 Cor. 5:21, en is het paaschoffer, Joh. 19:36; *1 Cor. 5:7;* Joh. 1:29 enz.

De voorbede rust op de offerande. Zij is de genadige en standvastige eisch van Christus aan den Vader, dat Hij ons zal aannemen in genade en alle heil ons schenken, *Joh. 17:9; Hebr. 7:25; I Joh. 2:1.* Hij bidt als Godmensch op grond van zijne offerande, en is onze παράκλητος tegenover Satan als onze aanklager, Zach. 3:1; Op. 12:10. Zijn gebed is krachtdadig, want Hij eischt op grond van recht, Joh. 2:20, 24.

De voorspraak van Christus en van den H. Geest is onderscheiden. Christus bidt in den hemel, buiten ons, ten behoeve van ons. De H. G. bidt op aarde, in ons, het gebed in ons werkende, Rom. 8:15; *Rom. 8:26, 27,* 34. Christus is de Middelaar ook voor ons bidden, Joh. 14:6. Wij bidden in zijn naam. Hij verzoent ons gebed en maakt het verhoorbaar.

Het zegenen van Christus is de vrucht van zijn offerande en voorbede. De type hiervan vinden wij in Gen. 14:19, (Hebr. 7:6, 7); Num. 6:23. In het zegenen komt Hij van Gods wege tot het volk, en daarin komt het priesterlijk werk dus tot zijn doel, Gal. 3:14; Joh. 20:19, 21. Hij zegende voorloopig reeds toen Hij nog op aarde was, doch in eigenlijken zin begint Hij dit werk op den pinksterdag, Joh. 14:16; Hand. 2:33, en zet het voort tot in eeuwigheid.

c. Het koninklijk ambt van Christus is de bevoegdheid en macht, die Hij door aanstelling des Vaders ontvangen heeft om zijn volk te regeeren en te beschermen. God als schepper is Koning der schepping, Ps. 103:19. Dit is het koningschap van den drieënigen God; en als Zoon Gods is Christus dus ook koning der schepping. Dit heet het regnum essentiale (naturale of universale). Hier wordt echter bedoeld het regnum personale (economicum of donativum), dat Christus als Godmensch, als Middelaar van den Vader ontvangen heeft. Zonder dit koningschap zou zijn werk als profeet en priester niet tot zijn doel komen. Als profeet verkondigt Hij de verlossing; als pries-

ter verwerft Hij haar en deelt haar mede; als koning regeert en bewaart Hij het verloste volk.

Het koningschap van Christus is een regnum gratiae met het oog op zijne heerschappij over zijn volk, *Ps. 2:6; Luk. 1:33.* De naam Koning wijst meer op de juridische rene heerschappij over alle schepselen ten behoeve van zijn latie, en die van Hoofd meer op de geestelijke organische relatie tot zijn volk, *1 Cor. 11:3; Eph. 1:22.* Zijn werk als koning is zijne gemeente te vergaderen, beschermen, regeeren en tot de eeuwige zaligheid te leiden.

Zijn koningschap is ook een regnum potentiae, d.i. zijvolk. Alls koning van zijn volk heeft Hij de macht over volk. Als koning van zijn volk heeft Hij de macht over alles. Dit is dus geen tweede koningschap, *Ps. 110:1, 2; Eph. 1:22; Mat. 28:18.* Dit wil niet zeggen, dat de wereld positief door Christus geregeerd wordt, want de wereld is niet zijn koninkrijk, maar dat zij onder zijne macht staat, en Hem in zijn regnum gratiae niet verhinderen kan, en dat alle machten, ook Satan, eenmaal voor Hem buigen zullen, 1 Joh. 3:8.

4. *De Staten van Christus.*

Het gansche leven van Christus stond in dienst van zijn ambt, en dus van onze verlossing. Dit verlossend leven wordt onderscheiden in twee staten. Met deze staten bedoelt men de tweeërlei rechtspositie of rechtsverhouding, die Christus als Borg in relatie tot het recht Gods inneemt, n.l. de positie van schuld en de positie van rechtvaardigheid. De staat der vernedering is de schuldpositie van den Middelaar in relatie tot het recht Gods, waarin Hij in onze plaats de straf onzer zonde draagt, en het leven voor ons verdient. De staat der verhooging is de rechtvaardigheidspositie van den Middelaar in relatie tot het recht Gods, waarin Hij het volmaakte leven voor ons bezit en aan ons mededeelt.

a. De staat der vernedering begint bij de vleeschwording, en door onderscheidene phasen heen, al dieper afdalende in onze ellende, eindigt hij in het graf. De onderscheiding van trappen der vernedering moet niet zoozeer in chronologischen, maar meer in qualitatieven en gradueelen zin opgevat worden. Deze trappen zijn de vleeschwording, het lijdend leven, de kruisiging, het sterven, de begrafenis en de nederdaling ter helle.

a. De vleeschwording: De vernedering begint in negatieven zin bij de κένωσις, en in positieven zin in het aannemen van de μορφὴ δούλου, Philip. 2:7, 8; 2 Cor. 8:9. De κένωσις wil niet zeggen, dat de Zoon Gods de goddelijke natuur heeft afgelegd of tijdelijk buiten gebruik heeft gesteld, maar dat Hij de μορφὴ θεοῦ, d.i. de goddelijke gedaante verwisselde met de μορφὴ δούλου, d.i. met de gedaante van een dienstknecht, zoodat de μορφὴ θεοῦ schuil ging en verborgen werd achter de μορφὴ δούλου. In dezen zin wordt de κένωσις eene exinanitio, eene ontlediging van zich zelven genoemd. Daarmede begint tegelijk de ταπείνωσις. De vleeschwording op zich zelve is geene vernedering, wijl Christus nu in den staat der verhooging ook nog mensch is. Vernedering was zij daardoor, dat Christus eene zwakke, onder de wet staande, aan schuld en straf onderworpene menschelijke natuur aannam, *Jes. 53:2, 3;* 2 Cor. 8:9; Philp. 2:7, 8. Ook de armoede en de onaanzienlijke omgeving behoorde tot de vernedering, maar vooral het zich stellen tot dienstknecht. Bij deze vleeschwording is de Logos niet slechts passief, maar ook actief. Het is zijn daad van gehoorzaamheid aan den wil des Vaders.

b. Het lijden gedurende het leven van Christus. Nadat Hij zich onder de wet gesteld heeft, begint het leven der dienstbaarheid in lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid. Dit komt al aanstonds uit in zijne besnijdenis, Luk. 2:21, die niet alleen bewijst, dat Hij waarlijk mensch en Abraham's zaad was, en dat God zijn God was, maar ook vooral, dat Hij stond in de gemeenschap onzer zonde.

Ook in zijn doop blijkt het, dat Hij dienstknecht is, Mat. 3:4, want hij heeft plaats om alle gerechtigheid te vervullen, en omdat Christus als Borg, in de gemeenschap der zondaren staande, het teeken en zegel zijner gemeenschap met God moest ontvangen, als de Zoon, in wien de Vader zijn welbehagen heeft. Omdat Hij een dienstknecht is moet Hij met den H. Geest gezalfd en daardoor bekwaamd, en alzoo in het openbaar tot zijn ambt ingewijd worden, Mat. 3:11—17; Hand. 10:38. Besnijdenis en doop had Hij als heilige voor zich zelf niet noodig. Zij zijn alleen te verklaren uit de plaatsvervanging.

In de verzoeking moest Christus als de tweede Adam

toonen dat Hij alleen om Gods wil, met verloochening van zijne persoonlijke rechten, en met volharding tegenover de verleiding van Satan, in gehoorzaamheid den weg des lijdens wilde bewandelen, *Luk. 4:13;* Joh. 12:27; *Mat. 26:39;* Hebr. 4:15; 5:7; 1 Petr. 2:23.

Hierbij kwam de dagelijksche ervaring van de vijandschap der menschen en van den toorn Gods. Het geheele leven van Christus was lijden, doch aan het einde komt de passio magna.

c. De kruisiging. Christus mocht niet in een oproer of door sluipmoord gedood worden. Hij moest den vloek der wet wegnemen, en daarom den kruisdood ondergaan. Omdat zijn sterven puridische beteekenis heeft voor God, moest Hij in den weg van het recht door ambtelijke rechters (het Sanhedrin en Pontius Pilatus) veroordeeld worden. Door zulk een rechterlijk proces kon alleen officieel openbaar worden zijn onschuld, Mat. 27:18—24, en de eigenlijke grond van zijne veroordeeling, *Mat. 26:63—66,* en verder dat zijn sterven gegrond is in den wil van God, Hand. 2:23; 4:27, 28, en een plaatsvervangend sterven is, Mat. 20:28. Door de veroordeeling naar het Romeinsche recht werd de kruisiging mogelijk, daar de Joden slechts gestorvenen aan het kruis hingen, Deut. 21:21, 22. De H. S. ziet in het kruislijden het dragen van den vloek der wet, Deut. 21:23; Gal. 3:13. Daarin culmineert het lijden van Christus, 1 Cor. 1:23; 2:2; Gal. 6:14; Joh. 3:14, 15; 12:32, 33; Rom. 3:25; Col. 2:15.

d. De dood. Daar God den dood als straf op de zonde toegepast had, kon Christus ons niet anders verlossen dan door die straf des doods te dragen. Hij ondergaat dien dood niet als een lot, want het is zijn daad, een daad van gehoorzaamheid aan God. De dood is een juridische noodzakelijkheid, doch de grond daarvoor ligt niet in Christus zelf, want Hij had geene zonde, maar daarin dat Hij onze Borg is, *Mat. 20:28; Rom. 3:25.*

e. De begrafenis. Hare beteekenis ligt niet slechts daarin, dat zij een bewijs is voor de werkelijkheid van zijn dood en opstanding, maar vooral hierin, dat Hij, terwijl zijn geest in het paradijs was, Luk. 23:43, 46, drie dagen geweest is in den staat des doods. En hoewel Hij geen ver-

derving heeft gezien, is Hij toch geweest in den hades, het doodenrijk, en heeft ook in dit opzicht de straf der zonde gedragen, Gen. 3:19. Hij werd ook hierin gelijk aan den mensch, die bestemd was om op de aarde te heerschen, en nu machteloos in de aarde begraven wordt, Jes. 53:9; *Mat. 12:40; Hand. 2:27,* 31; Ps. 16:10.

f. De nederdaling ter helle. Deze woorden in het apostolikum schijnen oorspronkelijk als uitbreiding aan het vorige art. toegevoegd te zijn, doch hebben in de historie een eigen dogmatische beteekenis gekregen, zoodat daarmede aangewezen wordt, dat Christus ook de straf der zonde, die in de hel geleden wordt, voor ons gedragen heeft, en niet alleen de straf in dit leven. Dit komt vooral uit in zijne zielsangsten in Gethsemane en de verlating aan het kruis, Ps. 18:6; 116:3. Christus heeft niet in de plaats der hel geleden, maar wel het lijden der hel in intensieven en qualitatieven zin.

De onderscheidene opvattingen van de nederdaling ter helle.

[1] De Roomschen zeggen, dat Jezus' ziel in den voorburg der hel is ingegaan, waarin de geloovigen van het O. T. vertoefden, en dat Hij hen toen daaruit heeft opgevoerd naar het paradijs.

[2] De Lutherschen beweren, dat Jezus naar zijne godheid en menschheid na zijne begrafenis in de hel is nedergedaald, en dat Hij daar zijne overwinning over allen tegenstand heeft aangekondigd, en ook aan den duivel zijne macht heeft ontnomen.

Voor deze beide opvattingen is en geen grond in Eph. 4:9; 1 Petr. 3:18—22; 4:6—9, waarop men zich gewoonlijk beroept, noch wordt ergens in de H. Schrift zoo iets geleerd.

[3] De Socinianen en enkele Gereformeerden verstaan daardoor, dat Jezus in den staat en de macht des doods, d.i. in het doordenrijk (sjeool) is geweest.

De genoemde teksten spreken echter over geheel iets anders dan over het zijn van Jezus in het doodenrijk.

[4] Sommigen leeren, dat er na den dood nog bekeering mogelijk is, en zeggen, dat Jezus tijdens zijnen dood, of tusschen zijne opstanding en hemelvaart aan de afgestorvenen

het evangelie heeft verkondigd als het begin van eene voortgaande prediking tot bekeering der dooden.

Hiertegen geldt, dat 1 Petr. 3:18—22 alleen maar zou spreken over eene verkondiging aan de tijdgenooten van Noach, indien namelijk in dezen tekst zulk eene prediking bedoeld werd, wat uit den inhoud niet blijkt. Dan volgde daaruit nog niet, dat het Evangelie aan alle dooden gepredikt wordt. Bovendien blijft het dan ook nog geheel onverklaard, waarom het Evangelie alleen aan de dooden uit Noach's tijd verkondigd werd. En in 1 Petr. 4:6—9 wordt niet gesproken van eene voortgaande verkondiging van het Evangelie aan de dooden, maar alleen van de prediking aan de dooden als een feit in het verleden, toen deze dooden nog leefden. In Eph. 4:9 wordt blijkens vs. 8 bedoeld de nederdaling van Jezus op de aarde, niet in de hel. Eindelijk geldt hier het geheel afdoend bezwaar, dat er volgens de doorloopende leer der H. Schrift in de hel geene gelegenheid tot bekeering meer bestaat.

[5] Enkelen zeggen, dat wij in 1 Petr. 3:18—22, te denken hebben aan eene prediking van Christus aan de dooden door zijne daden van opstanding en hemelvaart. Zijn heengaan naar den hemel als de opgestane Heer, Hand. 2:36, was een κήρυγμα tot de geesten in de gevangenis

Bezwaren hiertegen zijn, dat de opvatting van de dativi σαρκί en πνεύματι in den zin van wijl of omdat, en evenzoo van de woorden zelve geen steun vindt in de H. S. Zie over de verhouding van den Geest tot Christus ook in betrekking tot zijne opstanding, Rom. 1:4; 8:9, 11; Hebr. 9:14; Op. 11:11; Gal. 4:6; Philp. 1:19. Verder is er geen bewijs voor, dat ἐν ᾧ niet terugziet op den Geest, maar op Christus. Vervolgens blijft het onverklaard, waarom Christus' hemelvaart eene prediking is alleen aan de tijdgenooten van Noach, en niet aan de anderen, die in de gevangenis (het doodenrijk) zijn. En eindelijk wordt πορεύεσθαι wel gebruikt van Christus' hemelvaart, maar dan wordt dit óf in het voorafgaande óf in den tekst zelf opzettelijk aangewezen, omdat dit niet in het woord zelf ligt, Joh. 14 en 16; Hand. 1:10, 11; 1 Petr. 3:22.

[6] Het meeste is nog te zeggen voor de verklaring van de Kantt. en vele anderen, n.l. dat Christus is levend ge-

maakt door of krachtens den H. Geest, in welken Geest Hij is heengegaan, en aan de tijdenooten van Noach, die nu in de gevangenis zijn, gepredikt heeft. De H. G. als de Geest van Christus, was de werkende kracht in en door de profeten en evenzoo in Noach, 1 Petr. 1:11. Deze opvatting is in overeenstemming met 1 Petr. 4:6, waarin ook gesproken wordt van een prediking aan de dooden d.i. aan menschen, die nu dood zijn, maar tijdens hun leven de prediking hebben gehoord.

b. *De staat der verhooging.* De vernedering is de grond, de causa meritoria van de verhooging, Philp. 2:9. In de vernedering heeft Hij aan het recht Gods voldaan, de straf der zonde voor ons gedragen, het eeuwige leven verdiend, en over alle Gode vijandige macht getriomfeerd. In den staat der verhooging ontvangt Hij voor ons van den Vader het eeuwige leven, het recht en de macht om het werk der verlossing ten volle uit te voeren, n.l. om al zijne vijanden te overwinnen, om zijn volk te zaligen en het koninkrijk Gods te voltooien. Opstanding, hemelvaart enz. zijn dus verlossingsdaden van den Middelaar, en even noodzakelijk als vleeschwording en kruisdood. In den hemel blijft Hij de in zijne kerk presente Middelaar, die voortwerkt in ambt, Woord, en Sacrament tot wedergeboorte, vergeving, geloof enz.

De verhooging wil niet zeggen, dat Hij toen eerst de goddelijke natuur of den rang en naam van God ontving, maar dat Hij toen de *μορφὴ δούλου* verwisselde met de *μορὴ ϑεοῦ* Rom. 1:3, en in zijne openbaring Heer der heerlijkheid werd, *1 Cor. 2:8; Philp. 2:9, 10.* In zijne verhooging heeft God Hem in een historisch feit als Zoon Gods, als profeet, priester en koning in deze wereld erkend, *Hand. 2:33, 36; Hebr. 1:5.* Zoo is Christus door zijne opstanding en hemelvaart dus een nieuwen staat en positie ingetreden.

Het subject van deze verhooging is hetzelfde als van zijne vernedering n.l. de persoon des Zoons naar zijne beide naturen. De goddelijke natuur kon op zich zelf niet verhoogd worden, doch in den staat der vernedering was zij verborgen achter de zwakke menschelijke natuur. In de verhooging kan zij zich door de verheerlijkte menschelijke natuur ongehinderd openbaren, zoodat zij zichtbaar is voor elk die Hem aanschouwt, *2 Cor. 4:4, 6; Col. 2:9.*

Evenals in de vernedering zijn er ook in de verhooging graden of trappen. Deze zijn: de *opstanding, hemelvaart, zitting ter rechterhand Gods en wederkomst ten oordeel.*

a. De opstanding. Zij is de overgang uit den staat van dood en verderf in den staat van eeuwig leven en onsterfelijkheid. Het zelfde lichaam, dat in het graf gelegd was, staat op, doch het is in hoedanigheid veranderd. Het is niet meer een σῶμα ψυχικόν, dat zich kenmerkte door φθορά, ἀτιμία en ἀσθένεια, maar een σῶμα πνευματικόν, dat de eigenschappen van ἀφθαρσία, δόξα en δύναμις bezit, 1 Cor. 15:42—44. Toch was het een wezenlijk menschelijk lichaam, *Luk. 24:16, 39; Joh. 20:27; Philp. 3:21.*

De opstanding is een daad van den drieëenigen God. Het is een daad des Vaders, want Hij heeft Hem opgewekt. Dit stelt het feit voor uit een juridisch oogpunt, *Hand. 13:30; Rom. 4:25.* Zij is een daad van Christus, want Hij is opgestaan. Dit stelt het feit voor als een daad van macht, waardoor Christus den dood overwint. Zij is een daad van den H. G., want de Vader heeft Hem door den Geest opgewekt, en Hij is door den Geest opgestaan. Dit stelt het feit voor uit het oogpunt van de kracht, waardoor Christus naar zijne menschelijke natuur tot de opstanding in staat gesteld werd, Rom. 1:4; 8:11; *1 Petr. 3:18.*

b. De hemelvaart. Na zijne opstanding bleef Christus nog veertig dagen op aarde om door zijne verschijningen zijne discipelen van de waarheid zijner opstanding te verzekeren, om hen verder voor hun ambt voor te bereiden, en om hun te bewijzen, dat hoewel op andere wijze de gemeenschap met hen bleef voortbestaan. Ook de hemelvaart wordt voorgesteld als een daad des Vaders zoowel als een daad van Christus. Hij is opgenomen, Luk. 24:51; Hand. 1:2, 9, 11, 22, en Hij is opgevaren, Hand. 1:11; Eph. 4:9, 10; 1 Petr. 3:22. Het eerste is een daad van recht, het tweede een daad van macht.

Door de opstanding was Christus een nieuwe levensfeer ingegaan, want qualitatief behoorde Hij nu niet meer tot de aarde, maar tot den hemel, en daarom moest de locale verplaatsing volgen in de hemelvaart. Het subject dat ten hemel vaart is Christus, doch de locale verplaatsing heeft betrekking op de menschelijke natuur, wijl Hij naar zijne

Godheid alomtegenwoordig is. Toch had de hemelvaart ook beteekenis voor zijne goddelijke natuur. Eerst nadat zijne menschelijke natuur ten volle verheerlijkt was, kon de goddelijke heerlijkheid zich daarin en daardoor ten volle openbaren. De hemelvaart is niet slechts eene verhooging van zijn persoon, maar daardoor ook eene verhooging van zijn werk als profeet, *Joh. 14:16, 26; Hand. 2:4, 11,* en priester, Hebr. 7:25; 8:1—4; *9:24,* en koning, *Joh. 17:2; 1 Petr. 3:22.*

c. De zitting ter rechterhand Gods. Ook in den hemel is Christus nog verhoogd geworden, daar Hij geplaatst is boven de engelen. Nu neemt Hij als Middelaar, als Godmensch naar zijne beide naturen de eerste plaats in naast den Vader. De uitdrukking moet symbolisch opgevat worden, en duidt aan, dat Christus door den Vader verheven is tot de hoogste macht, heerlijkheid en majesteit, Mat. 26:64; Luk. 22:69; Hebr. 1:3; 8:4. Hij *staat* niet gelijk de engelen, voor, maar *zit* als koning op den troon. *Ps. 110:1; Hebr. 8:1.* Deze macht gebruikt Hij om in den hemel voor zijn volk de plaats der heerlijkheid te bereiden en hen op aarde te bereiden voor deze plaats.

d. De wederkomst ten oordeel. Naar zijne Godheid, Geest en genade is Christus niet afwezig geweest, zoodat deze uitdrukking bedoelt, dat Hij zich naar zijne menschheid weder verplaatsen zal van den hemel naar de aarde, doch als Middelaar, als Godmensch. Dan zal Christus in zijne heerlijkheid openbaar worden voor het oog van alle menschen in het feit der herschepping van alle dingen, en in de finale toepassing van het recht Gods op de goddeloozen, *Hand. 2:11; Philp. 3:20, 21.*

III. DE VOLDOENING VAN CHRISTUS.

De beteekenis van wat Christus is en van wat Hij gedaan heeft ligt in de voldoening. Zijne naturen, namen, ambten en staten hebben daarin hun doel. Niets is er in den persoon en in het leven van Christus, dat daarmede niet in verband staat; niet alleen zijn lijden, maar ook zijne woorden en wonderen. Daar de voldoening de samenvatting en het resultaat is van het geheele leven en werk van Christus op aarde, kan men

haar het beste behandelen in een afzonderlijk hoofdstuk aan het einde der Christologi.

De hoofdpunten, die hierbij besproken moeten worden zijn: *de oorzaak, de noodzakelijkheid, de natuur, de hoedanigheid, de vrucht* en *de uitgestrektheid* der voldoening.

1. *De oorzaak,* waaruit de voldoening van Chrustus te verklaren is, ligt niet in ons, maar in Gods vrijmachtig welbehagen. In dit welbehagen ligt de liefde Gods opgesloten, en deze liefde is volgens de H. Schrift de laatste oorzaak der voldoening. Niet in dezen zin, dat Christus de liefde in God tot ons heeft opgewekt, want Christus zelf is de gave van Gods liefde. Ook niet in dezen zin, dat de liefde alleen de oorzaak is in onderscheiding van de andere eigenschappen Gods. Christus is in zijn persoon en werk niet slechts openbaring van Gods liefde, maar ook van zijne gerechtigheid. In God zijn beide niet gescheiden, maar één. Liefde is in God gerechtigheid en gerechtigheid is liefde. De H. S. verklaart den persoon en het werk van Christus dan ook uit de gerechtigheid zoowel als uit de liefde. In Christus en zijn werk openbaart God zich in al zijne eigenschappen, en in deze alle ligt dus ook de oorzaak van zijne voldoening. Doch liefde en gerechtigheid worden als de meest omvattende eigenschappen hierbij op den voorgrond geplaatst, *Joh. 3:16; Rom. 3:25, 26;* 5:8; 8:32; 1 Joh. 4:9, 10.

2. *De noodzakelijkheid* van Christus' voldoening. Hier wordt niet bedoeld de noodzakelijkheid voor ons, welke bij de leer de zonde reeds behandeld is, maar de noodzakelijkheid voor God. Kon God niet zonder voldoening de zonde vergeven? Vast staat, dat niets buiten God Hem noodzaakte om voldoening te eischen. De voldoening is echter geene zaak van formeele willekeur in God. Zijn wil is niet van zijn wezen gescheiden. God is absoluut vrij. Hij handelt, zonder eenigen invloed van buiten, in overeenstemming met zijn wezen, d.i. met al zijne deugden.

De noodzakelijkheid der voldoening blijkt:

a. Uit het doel Gods om zich zelf te openbaren en te verheerlijken, Spr. 16:4; Rom. 11:36. In geen feit worden de volmaaktheden Gods zoo duidelijk openbaar als in de voldoening van Christus. De laatste grond van noodzakelijkheid zoowel als het hoogste doel van de voldoening ligt niet in ons, maar in God.

b. Uit Gods haat tegen de zonde. Zonde is absolute tegenstelling van God als de heilige. Zij kan daarom niet bestaan zonder dat zij door God gestraft wordt.

c. Uit de onschendbaarheid der wet. God is niet alleen schepper, maar ook wetgever, en dus ook beschermer en wreker de wet. De zedewet is niet willekeurig, maar in de natuur Gods gegrond, uitdrukking van zijn wezen, en daarom onverbrekelijk. God kan het recht der wet niet te niet doen, en ook niet toelaten, dat de mensch het doet. Daarom moet Hij de wet d.i. zich zelf als Wetgever handhaven door de zonde te straffen, Gen. 18:25; Ps. 5:6; *Rom. 1:18,* 32; Hebr. 9:22.

d. Uit den aard der zonde. De zonde is o.a. ook misdaad, crimen, een vergrijp tegen de gerechtigheid, een schending van de majesteit Gods, welke ons noodzakelijk onder zijn oordeel brengt, Rom. 1:32; *Rom. 3:19.*

e. Uit de voldoening van Christus zelve. Indien de handhaving van de gerechtigheid Gods door de straf der zonde niet noodzakelijk was, of ook op andere wijze mogelijk geweest ware, zou Christus onnoodig gestorven zijn, wat met de gerechtigheid Gods zou strijden, Gal. 2:21; 3:21; Hebr. 2:10.

3. *De natuur der voldoening.* Het verlossingswerk van Christus bestond in volmaakte gehoorzaamheid (obedientia) aan Gods wil, *Mat 20:28; Joh. 6:38;* Philp. 2:7, 8. De satisfactie van Christus mag niet beperkt worden tot de drie uren van duisternis aan het kruis (Jac. Alting), noch tot de lijdelijke gehoorzaamheid (Piscator), want geheel zijn leven was gehoorzaamheid, Joh. 17:4; 19:30. En deze obedientia is satisfactorisch. Dit is de natuur van Christus' voldoening. De obedientia wordt onderscheiden in activa en passiva.

Christus' obedientia is satisfactio, voldoening aan den eisch Gods. Deze eisch Gods is tweeërlei. De overtreding der wet moet door straf hersteld, en de wet moet onderhouden worden. Evenzoo zijn ook de weldaden door Christus verworven tweeledig n.l. de vergeving der zonden en het eeuwige leven, Dan. 9:24; Joh. 3:36; Hand. 26:18; *Rom. 5:18;* Gal. 4:5; Op. 1:5, 6. Christus draagt de straf der zonde, die Adam in het werkverbond verdiend heeft, en verwerft het eeuwige leven, dat Adam had moeten verdienen.

Christus is als mensch voor zich zelven aan de wet onderworpen, doch Hij is niet mensch voor zich zelven, maar voor

ons. Hij is niet een persona privata, gelijk anderen, maar een persona publica, Borg en Hoofd der uitverkorenen. Geheel zijn leven en werk is ambtelijk en vertegenwoordigend.

Zijne passieve en actieve gehoorzaamheid mogen niet gescheiden worden. De passieve is tegelijk actieve gehoorzaamheid en omgekeerd. Christus' doen was lijden en zijn lijden was daad.

De obedientia van Christus is satisfactio vicaria. Deze idee ligt reeds in het O. Test. offer, Gen. 22:12, 13; *Lev. 16:21.* Christus had zelf geene zonde. Hij voldeed in onze plaats aan de gerechtigheid Gods. De satisfactio vicaria bestaat daarin, dat Christus als Borg en Hoofd in die verhouding tot God, tot zijn toorn, zijne gerechtigheid en zijne wet is gaan staan, in welke het menschelijk geslacht daartegenover stond. Hij is voor de zijnen tot zonde gemaakt, een vloek geworden, en heeft hun schuld en straf op zich genomen, en het eeuwige leven door vervulling van de eischen der wet verdiend. Daardoor is Hij de causa meritoria van hunne volkomene verlossing geworden, *Jes. 53:4, 5.* Hij is het offer, *Eph. 5:2;* Hebr. 9:26; 10:10, 12, 14, 18, de losprijs, *Mat. 20:28;* Mark. 10:45; *1 Tim. 2:6;* 1 Cor. 6:20; 7:23; 1 Petr. 1:18, 19, het zondoffer, *2 Cor. 5:21;* 1 Joh. 2:2; 4:10, het paaschoffer, Joh. 19:36; *1 Cor. 5:7;* Joh. 1:29, 36, ἱλαστήριον, zoenmiddel (niet verzoendeksel), *Rom. 3:25,* vloek, *Gal. 3:13.*

Dat Hij in onze plaats geleden heeft blijkt ook duidelijk uit de praeposities, die zijn lijden met ons in verband brengen: ἀντί, *Mat. 20:28;* Mark. 10:45; ὑπέρ cum gen. pers. ten behoeve van ons, zoodat wij het niet behoeven te doen, *Joh. 10:15;* Rom. 5:6; ὑπέρ, cum gen. rei ten behoeve van de zonden, n.l. om ze weg te doen, *1 Cor. 15:3;* Hebr. 10:12; of ten behoeve van het leven der wereld, d.i. opdat de wereld het leven erlange, *Joh. 6:51;* περί, cum gen. pers. om, ter wille van velen of van de geheele wereld, *Mat. 26:28;* 1 Joh. 2:2; περί, cum gen. rei, om, ter wille van de zonde, *Rom. 8:3;* διά,, cum acc. rei, ter oorzake van, van wege de zonde, *Rom. 4:25.*

De plaatsvervanging van Christus is eenig. In natuur komt zij met die van Adam overeen; toch staat zij er verre boven. Adam was wel vertegenwoordiger der menschheid, maar nam niets van ons over. Christus nam de straf van zijn volk over, en verwierf het leven. Adam was hoofd van het werkver-

bond, dat verbroken kon worden; Christus is Hoofd van een onverbrekelijk verbond. Adam was een mensch, aardsch uit de aarde; Christus is de vleeschgeworden Zoon Gods uit den hemel. Adam bedierf wat goed was; Christus herstelde en volmaakte wat bedorven was. Christus' satisfactio vicaria is wel niet contra legem, doch wel supra legem. Zij is alleen te verklaren uit het welbehagen Gods. Zij is een bizondere ordinantie Gods. Zij heeft haren grondslag in den Raad des vredes, en zij is iets eenigs in de geschiedenis der menschheid.

4. *De hoedanigheid der voldoening.* Christus' lijden is geen gevolg van zijn eigen zonde; ook is het geen martelaarslijden; ook geen gevolg van de tegenstelling tusschen Hem als de heilige en de zondige menschen, noch van zijne sympathie met ons, maar het is een straflijden. De voldoening moet allereerst in juridischen of legalen zin opgevat worden. Hierop rusten de andere beteekenissen (voorbeeld, enz.). Christus ging staan in de verhouding tot de wet Gods, waarin wij tot haar stonden. Zijn lijden was straflijden, *Mat. 20:28;* 26:28; 27:46; *Jes. 53:4, 5;* 2 Cor. 5:21; Gal. 3:13. De zonde als straf is op Hem overgedragen, ook de smet als straf; doch niet als inwendige toestand, want dit zou Christus' heiligheid, en ook onze zondigheid opheffen, (Antinomianen).

Christus' voldoening in onze plaats mag niet mechanisch opgevat worden, wijl dit uitgaat van een quantitatieve berekening, en het voorstelt alsof God al de schulden van zijn volk bij elkander geteld had, en Christus deze als een rekensom had betaald. Zedelijke schuld is geen geldschuld, en mag daarmede niet gelijk gesteld worden. De vergeving zou dan overbodig zijn, daar er bij de voldoening van geldschuld door een borg van vergeving aan den schuldige geen sprake kan zijn. Christus heeft niet voor elke zonde afzonderlijk voldaan. Zijne voldoening is wel aequivalent, maar niet in elk opzicht identisch met wat wij schuldig waren. Zijn offer is in zich zelve sufficient voor alle menschen; toch zou zijn lijden niet minder geweest zijn al ware het getal van zijn volk, waarvoor Hij leed, kleiner geweest. Bij de zoo evengenoemde atomistische opvatting stelt men zich de menschheid als een aggregaat van individuen voor, en loochent men de foederatieve relatie, waarin wij tot Adam staan. Op grond van deze

relatie wordt ons de zonde van Adam toegerekend, en deze zonde is daardoor in eenigen zin *de* zonde van het menschelijk geslacht, *Rom. 5:12,* 16, *18,* 19. Niemand komt eerst door zijne individueele zonden onder het oordeel der verdoemenis. Deze komen alle uit Adam's zonde voort, en kunnen het oordeel wel verzwaren, maar niet veroorzaken. Zooals er eigenlijk ééne zonde en ééne schuld is, is er ook slechts ééne straf en ééne wet, en dus één ondeelbare toorn Gods tegen die ééne zonde van het menschelijk geslacht. Deze toorn Gods heeft Christus gedragen, Catech. vr. 37. Daarom is het offer van Christus van die waardigheid, dat het intensief en qualitatief opweegt tegen de schuld van het gansche menschelijk geslacht.

God heeft Christus' offer niet slechts voor voldoende erkend, hoewel het eigenlijk niet in elk opzicht voldoende was (acceptilatietheorie). Ook was er geen superabantia in zijn offer. Beide deze opvattingen gaan van de berekeningstheorie uit.

Ook mag de voldoening van Christus niet op realistisch-pantheistische wijze opgevat worden als het lijden van het centraalindividuum van het menschelijk geslacht. Door de aanneming der menschelijke natuur heeft Christus zich niet in substantieelen zin vereenzelvigd met de menschheid, zoodat Hij niet een eigen zelfstandig individu is, maar in de menschheid is opgegaan, of zoodat de menschheid in Hem is opgegaan. Er is wel een mystieke unie van Christus met zijn volk, niet met de menschheid. En deze unie bestaat niet in vereenzelviging, maar in vereeniging; is niet materieel of substantieel, maar geestelijk en foederatief. Hij is niet menschheid, maar mensch geworden. Als tweede partij in den raad des vredes is Hij in foederalen en legalen zin voor zijn volk in de plaats getreden en in dezen zin is Hij één met hen. Het verband of de geestelijke eenheid of mystieke unie met Christus is niet een gevolg van zijne vleeschwording en lijden, maar bestond reeds daarvoor, en is gegrond in den raad des vredes. Anders wordt de objectieve verzoening slechts een subjectieve verlossing, en de herschepping wordt een evolutieproces. In Christus verlost dan de mensch zich zelf.

Indien men Christus als het generale subject en het centrale ik van de uitverkoren menschheid opvat, dan zijn alle acties van dat subject en dat ik in de menschheid acties van die

menschheid zelve. Dan is de verhouding van Christus tot ons niet foederatief en geestelijk van aard, maar dan vereenzelvigt men Christus met die menschheid. Het werk van Christus is het werk der menschheid zelve, ook zijn werk der verlossing. Dan kan men in eigenlijken zin niet meer spreken van Christus als Hoofd en vertegenwoordiger, noch van verdienste van Christus en van toerekening daarvan aan ons. Het centrale feit van het Christendom is dan niet meer het kruis, maar de vleeschwording van het Woord, den persoonlijken Logos, die in de uitverkoren menschheid is ingegaan, en zich zoo met haar heeft vereenzelvigd, dat die Logos (de Zoon Gods) nu het denkende, willende en handelende subject en ik in de menschheid is.

Uit het genoemde algemeene bezwaar, dat volgens deze opvatting de verlossing is het werk van de uitverkoren menschheid zelve, is het duidelijk, dat het Christendom geheel anders van aard wordt. Het juridisch karakter moet daarbij op den achtergrond gedrongen worden. De tegenstelling van God als rechtvaardige rechter, en de mensch als een strafwaardig en inwendig onrein zondaar wordt uit het oog verloren. De wedergeboorte wordt niet meer opgevat als een herscheppende daad Gods, waardoor wij in ons wezen uit den staat van zonde en dood overgezet worden in den staat der heiligheid en des levens. Zij is meer een aanvankelijk indalen van den Logos in de individuen zonder dat dit noodwendig leidt tot een inwendig conflict in het zieleleven. De nadruk wordt meer gelegd op de actie voor de onderscheidene terreinen des levens, dan op de ontwikkeling van het inwendige geestelijke leven, en eene godzalige levenswandel. Het bewuste persoonlijke inleven in de groote tegenstelling van heiligheid en zonde verzwakt, en dientegevolge ook de behoefte aan de genade.

De mystische opvatting ontkent de objectieve voldoening en verzoening van Christus. Zij ziet de verlossing niet in hetgeen Christus buiten ons en voor ons deed, maar in wat Hij in ons en door ons doet ten behoeve van onze mystieke gemeenschap met God. Reeds Athanasius dacht, dat de verlossing bestond in de vergoddelijking van onze menschelijke natuur. Sommigen zeggen, dat Christus het bederf of de smet in zijne menschelijke natuur had overgenomen, en deze in Hem zelf heeft overwonnen, en ook op een mystieke wijze in ons over-

wint en uitdrijft. Vele vermittelungstheologen zijn hiermede verwant, en leeren, dat Christus een nieuw god-menschelijk levens ons instort.

Bezwaren hiertegen zijn: dat volgens de leer de H. Schrift de smet een gevolg is van de erfschuld; dat Christus ons dus niet van de smet kan verlossen, indien Hij ons niet van de schuld bevrijdt; dat Christus ons niet verlossen kon, indien Hij zelf door de zonde besmet was.

De moreele theorie ontkent ook het juridisch en satisfactorisch karakter van Chrustus' lijden, en beweert dat zijn lijden een noodzakelijk gevolg was van zijn heilig leven te midden van de zondige menschen. Zijn dood is een gevolg van zijn religieus-zedelijk leven in gehoorzaamheid aan God. Zijn lijden is geene voldoening van onze schuld, maar zijn geduldig lijden en waarheidsliefde is een vorbeeld voor ons (Socinianen). Anderen zeggen, dat God ons van zijne liefde wilde overtuigen, en dat Hij daarom ons Christus gaf, opdat deze door zijne leer, leven en sterven zedelijken invloed op ons zou uitoefenen, en daardoor onze vijandige gezindheid tegen God zou verdwijnen, en wij de zonde zouden haten (Scheiermacher, Ritschl, Groninger richting e.a.).

Bezwaren hiertegen zijn: dat deze opvatting in strijd is met de H. S. die duidelijk leert, dat Christus onze straf der zonde heeft gedragen naar den wil Gods, en dat zijn lijden wezenlijk iets anders is dan een martelaarslijden; dat het geen misverstand was bij den mensch, dat God op hem toornt van wege zijne zonde, want Christus zelf heeft dit geleerd; dat een zedelijken indruk door het lijden van Christus niets baat om den mensch uit den staat der zonde te verlossen; dat Christus' lijden dan doelloos en dus onnoodig ware, en dat het dus geen bewijs van Gods liefde, maar van wreedheid zou zijn.

De gouvernementeele theorie ontkent ook de verlossende beteekenis van Christus' lijden. Zij leert dat God als regeerder der wereld zijn recht moest handhaven. Hij had straf op de zonde bedreigd, en moest deze dus toepassen. Anders zou het ontzag voor de wet verdwijnen. Hij wilde persoonlijk de zonde wel vergeven, maar ten behoeve van de algemeene goede orde, en tot handhaving van gerechtigheid, stelde Hij de wereld in den dood van Christus een strafexempel voor oogen, om de menschen van de zonde af te schrikken. Hugo Grotius

en zijne volgelingen stelden deze opvatting tegenover de Socinianen.

Bezwaren daartegen zijn: dat deze voorstelling in strijd is met de waardigheid van God. Eerst bedreigt Hij de menschen met straf, en Hij voert het niet uit, maar in de plaats daarvan doet Hij geheel iets anders. Hij straft niet, maar stelt Christus voor als een voorbeeld van straf. En nu dreigt Hij weer met straf allen, die Christus verachten. God is op deze wijze zulk een veranderlijke God, dat wij ons niet meer op Hem kunnen verlaten. Verder gaat deze opvatting uit van de grondgedachte, dat niet zijn recht, maar het geluk van de menschen de hoofdzaak is voor God, wat geheel onjuist is, wijl het den mensch dan plaatst boven God. En eindelijk leert de H. S. en de ervaring, dat een strafexempel den mensch niet tot oprechte verootmoediging over de zonde leidt.

5. *De vrucht van Christus' voldoening.* Deze kan uit onderscheidene oogpunten beschouwd worden.

a. In betrekking tot Christus zelven. Door zijne offerande verwierf Christus voor zich zelven de opstanding, hemelvaart, en verder alles wat tot zijne verheerlijking behoort. Niet zijne heerlijkheid als Zoon van God, maar zijne Messiaansche heerlijkheid heeft Hij door zijne gehoorzaamheid verdiend. Hierin deelt Hij ook naar zijne menschelijke natuur. Deze wordt Hem als loon door den Vader gegeven, *Mat. 28:18; Joh. 5:22.* Deze heerlijkheid bezit Hij als Borg, dus niet slechts voor zich zelven, maar voor de zijnen, *Joh. 14:16; 1 Cor. 1:30.*

b. In betrekking tot God. De voldoening van Christus bracht geene verandering in Gods wezen, maar in de relatie, waarin Hij tot den zondigen mensch staat. Dit wordt aangeduid door de woorden καταλλαγή en ἱλασμός (ἱλαστήριον). Καταλλαγή, reconciliatio, verzoening, wijst op de objectieve, voor God geldende beteekenis van Christus' offerande. God is wel niet rechtstreeks object der verzoening, toch, heeft zij met betrekking tot God plaats. De zonden worden voor zijn aangezicht bedekt door het bloed van Christus, en Hij wordt daardoor genadig gestemd en legt zijn toorn tegen ons af.

In καταλλάσσειν is God zelf het subject, *2 Cor. 5:19,* daar Hij Christus geeft tot ἱλαστήριον (zoenmiddel), waardoor καταλλαγή tot stand komt. Καταλλαγή is de door expiatie tot stand geko-

mene reconciliatie; dus de objectieve, door God zelf tot stand gebrachte relatie der vredeverhouding tusschen Hem en de wereld, *2 Cor. 5:18, 19; Rom. 5:10.* De begrippen ἱγασμός en ἱλάσκεσθαι zijn ook objectief. Christus is hier als middelaar subject. Het werkwoord zegt, dat Hij door zijne offerande (ἱλασμός) de zonden bedekkende Gods toorn afwendt en zijne genade verwerft. De zonde is dus rechstreeks en God verwijderd object. Ἱλασμός is het zoenoffer, dat door Christus aan God gebracht wordt, en waarvan καταλλαγή het gevolg is, *Hebr. 2:17; 1 Joh. 2:2.* Beide deze begrippen zijn dus objectief en hebben op God betrekking, en wijzen niet op den mensch als object der verzoening. Door voldoening (ἱλασμός) komt de verzoening (καταλλαγή) tot stand. De verzoening mag niet van de voldoening gescheiden worden, en komt dus niet eerst tot stand door ons geloof. De subjectieve verzoening, d.i. onze hereeniging met God wordt door andere woorden aangeduid als ἀπολύτρωσις, Rom. 3:24, δικαιοσύνη, ἁγιασμός, 1 Cor. 1:30, ἀγοράζω, 1 Cor. 6:20; 7:23, ἀπολούω, καταρτίζω, 1 Cor. 6:11; Eph. 5:26; ῥοντισμός, 1 Petr. 1:2, enz.

c. In betrekking tot ons. De vrucht van Christus' voldoening voor ons is de volkomene σωτηρία, d.i. de bevrijding van de zonde en al hare gevolgen, en het deelgenootschap aan de hoogste zaligheid. Christus brengt ons niet terug tot het punt, waar Adam voor den val stond, maar Hij brengt ons in den staat, waarin Adam door gehoorzaamheid zou gekomen zijn, dus tot het non posse peccare et mori, *Joh. 3:16, 18.*

De bizondere weldaden kan men als volgt indeelen.

a. Juridische: rechtvaardigmaking, *Rom. 3:24,* waartoe behoort de vergeving der zonden, *Mark. 14:24,* aanneming tot kinderen, *Gal. 3:26,* en recht op het eeuwige leven, *Rom. 8:17.* Ook wordt ἀπολύτρωσις in juridischen zin gebruikt, *Eph. 1:7;* Col. 1:4; Hebr. 9:15, doch soms ook ruimer, *Rom. 3:24;* 8:21, 23; 1 Cor. 1:30, enz.

b. Mystische, bestaande in het gekruisigd, begraven, opgewekt en in den hemel gezet worden met Christus, Rom. 6—8; Col. 3:1—13.

c. Ethische: wedergeboorte, *1 Cor. 1:30,* afwassching, *1 Cor. 6:11,* levendmaking, *Eph. 2:1, 5,* heiligmaking, *1 Cor. 1:30,* reiniging, *1 Joh. 2:9,* besprenging, 1 Petr. 1:2, naar lichaam, ziel en geest, 2 Cor. 5:17; 1 Thes. 5:23.

d. Moreele: bestaande in de navolging van Christus als voorbeeld, *Mat. 10:38;* Luk. 9:33; Joh. 8:12; 2 Cor. 8:9; Philp. 2:5; 1 Petr. 2:21.

e. Oeconomische: de vervulling van het O. T. verbond, en de inwijding van een nieuw verbond, *Hebr. 7:22,* de vrijheid van de wet, Rom. 7:6; Gal. 2:19, de afbreking van den muur des afscheidsels, de verzoening van Jood en Heiden, en van alle andere in de menschheid bestaande tegenstellingen tot de eenheid in Christus, Gal. 3:28; Eph. 2:11—22; Col. 2:21.

f. Physische: de overwinning der wereld, Joh. 16:23, van den dood, 2 Tim. 1:10, van de hel, 1 Cor. 15:15, van Satan, Op. 12:10; 20:2, kortom Christus heeft de gansche herschepping objectief, principieel, in de sfeer van het recht tot stand gebracht, en feitelijk zal zij door Hem volkomen gerealiseerd worden met zijne wederkomst, 1 Cor. 15:22—28.

6. *De uitgestrektheid der voldoening.* De voldoening van Christus is intensief van oneindige waardij, zoodat de zijnen daardoor volkomen verlost en eeuwig zalig zijn; doch extensief heeft zij ook beteekenis voor de geheele wereld, Joh. 3:16; Col. 1:20. De voldoening in zaligmakenden zin is niet universeel, maar particulier. Christus heeft niet voor alle menschen hoofd voor hoofd voldaan, ook niet in objectieven zin, zoodat God voluntate antecedente aller zaligheid wil, en het nu subjectief afhangt van het gebruik der genademiddelen. De voldoening op zich zelf, wat waarde en inhoud van Christus' verdienste betreft, (materia meriti), is wel sufficienter voor alle menschen, doch alleen efficaciter voor de uiterkorenen. Bij punt *f* is reeds gebleken, dat de beteekenis van Christus' verdienste hiertoe niet mag beperkt worden.

a. De voldoening van Christus voor de uitverkorenen. Dat het de *bedoeling* Gods was, dat Christus voldeed voor de uitverkorenen, en niet voor alle menschen, blijkt uit de volgende bewijzen:

a. De H. Schrift brengt doorloopend de offerande van Christus met de gemeente in verband, en zegt dat zij is voor velen, Jes. 53:11, 12; *Mat. 20:28,* voor zijn volk, *Tit. 2:14,* voor zijne schapen, *Joh. 10:11, 26,* voor zijne broederen, Hebr. 2:11, voor de kinderen Gods, Joh. 11:52, voor die

Hem van der Vader gegeven zijn, *Joh. 6:37,* voor zijne gemeente, *Eph. 5:25,* voor zijn lichaam, *Eph. 5:23,* voor de geloovigen, *Rom. 8:30, 32.*

De teksten, waarop de universalisten zich beroepen, zijn tweeërlei: Vooreerst zulke, waarin gezegd wordt, dat *allen zalig worden,* Jes. 53:6; Rom. 5:18; 1 Cor. 15:22; 2 Cor. 5:15; Hebr. 2:9, 10. Deze teksten bewijzen niet wat men er in zoekt, of zij bewijzen, dat ook die ongeloovig sterven zalig worden (apokatastasis), wat in strijd is met de H. S. Het woord *alle* moet dus in beperkten zin opgevat worden.

Ten tweeden zulke teksten, waarin de wil Gods of de offerande van Christus in verband gebracht wordt met de zaligheid van *allen* of van de *wereld,* Ezech. 18:23; 33:11; Joh. 1:29; 3:16; 4:42; 13:22; 1 Tim. 2:4, 6; Tit. 2:11; Hebr. 2:9; 2 Petr. 3:9; 1 Joh. 2:2; 4:14. Deze teksten moeten verklaard worden in overeenstemming met *Mat. 28:19;* Hand. 20:34, 35; Rom. 3:29; 10:11—13, waarin geleerd wordt, dat menschen van allerlei nationaliteit, en rang en stand zalig worden. *Alle* ziet dus niet op individuen maar op soorten.

Ten derden zulke teksten, waarin gezegd wordt, dat er menschen verloren gaan, voor wie Christus gestorven is. Ook hieruit wil men afleiden, dat de voldoening van Christus voor alle menschen is geschied, Rom. 14:15; 1 Cor. 8:11; 2 Petr. 2:1; Hebr. 10:29. In de eerste twee teksten wordt niet bedoeld een eeuwig verloren gaan, maar verderfelijke gevolgen van een verkeerde daad. En de inhoud van de laatste twee moet verklaard worden van uit het standpunt, dat de afvalligen als belijders van Christus, en als leden der gemeente hadden ingenomen.

En wat den wil Gods betreft, waarvan in deze teksten sprake is, hebben wij niet te denken aan de voluntas beneplaciti, of aan eene voluntas antecedens, maar aan de voluntas signi, die ons zegt, waarnaar wij ons hebben te gedragen. Deze wil is de grond voor het algemeen aanbod der genade in de evangelieprediking. Dit zegt echter niet, dat aan alle menschen hoofd voor hoofd mag gezegd worden: Christus heeft voor u voldaan.

Dat men uit de algemeene evangelieprediking wil afleiden dat Christus voor alle menschen de verlossing heeft

verdiend, blijkt onjuist te zijn door het feit, dat er millioenen menschen gestorven zijn en nog sterven, die nooit het Evangelie gehoord hebben.

De evangelieprediking is in dezen zin algemeen, dat aan allen, die men bereiken kan, moet verkondigen niet alleen: Gelooft in Christus, en gij zult zalig worden, maar ook: Die niet gelooft zal verloren gaan.

De verkondiging van het Evangelie moet noodwendig algemeen zijn, daar de predikers niet weten, wie uitverkoren zijn, en het dus onmogelijk is, om het alleen aan hen bekend te maken. Zij moeten uitgaan van Gods geopenbaard bevel, en zij hebben niet het recht en zijn niet verplicht, om Gods bevel met Gods besluit in overeenstemming te brengen. Zij kunnen dat ook niet. Christus heeft dit bevel der algemeene evangelieprediking gegeven, en bij zijne wederkomst zal Hij ook dit probleem volkomen oplossen.

b. De voorbede van Christus is gegrond op de voldoening, en strekt zich dus niet verder uit dan deze. De voorbede nu in particulier, *Joh. 17:9, 24;* Rom. 8:34, (Luk. 23:34 ziet op een bepaalde zonde).

c. De verwerving en toepassing der verlossing strekken zich even ver uit, en staan met elkander in verband, Rom. 5:8—11; 8:28—34. De toepassing is particulier, dus ook de verwerving. Anders heeft Christus de zaligheid slechts mogelijk gemaakt, en moet de mensch haar tot werkelijkheid maken. Dan hangt het *zaligworden* niet van Christus, maar van den mensch af, Joh. 17:19; *Eph. 1:3, 4.*

d. De gemeente is het lichaam van Christus, en dit lichaam is geen toevallig aggregaat, maar een organisch geheel van een *bepaald* aantal leden, en dat dus een toevallig grooter of kleiner getal uitsluit. Bij het universalisme blijft het aantal onzeker, Eph. 4:16; Col. 2:19; Eph. 2:20, 21; Rom. 8:29.

e. Het universalisme brengt tweestrijd tusschen Gods plan en het resultaat, tusschen wat de Vader en de Zoon willen en wat de H. Geest doet, en stelt den wil van den mensch boven den wil van God, omdat de zaligheid dan niet van den wil van God, maar van den wil van den mensch afhangt.

Terwijl de Universalisten leeren, dat Christus' verlossingswerk niet alleen voor alle menschen bedoeld is, maar dat allen ook zalig worden, beweert het Pelagianisme en Arminianisme, dat God wel heeft bedoeld, om allen door Christus te verlossen, indien allen gelooven. De oorzaak dat niet alle menschen zalig worden, ligt in hun ongeloof. Dus algemeene voldoening was het doel van God, doch beperkte verlossing ontstaat door het ongeloof van den mensch. Het Amyraldisme van Saumur leert ook algemeene voldoening, doch particuliere verkiezing. Behalve de boven aangevoerde teksten over de particuliere voldoening, moeten hier nog de volgende bezwaren tegen de pelagiaansche opvatting vermeld worden.

Hierdoor wordt de verdienste van Christus beperkt, want Hij heeft dan niet de genade tot wedergeboorte en het geloof verdiend. Verder heeft Christus dan de zaligheid alleen mogelijk gemaakt, en dan is Hij niet een volkomen zaligmaker, wat in strijd is met Gal. 1:4; 4:5. Vervolgens indien de voldoening voor allen is, dan is de schuld voor allen betaald, en de mensch kan om die schuld dus niet verloren gaan. Dit moet wel leiden tot Universalisme. En eindelijk indien men het geloof van den mensch laat afhangen, dan is het resultaat van Christus' verlossingswerk geheel onzeker, want dan bestaat de mogelijkheid dat er nooit één zou gelooven.

Bij dit alles moet niet vergeten worden, dat deze kettersche richtingen de begrippen van de objectieve voldoening en verzoening, en van de subjectieve wedergeboorte en geloof in een geheel anderen zin opvatten dan zij in de H. S. geleerd worden.

b. De beteekenis van Christus' voldoening voor de wereld in het algemeen. De verlossing van Christus is geen nieuwe schepping. Ook wordt daardoor geen nieuwe substantie aan de schepping toegevoegd, maar zij is eene herschepping. Niet het bestaan der schepping en der menschheid, doch wel het voortbestaan is een gevolg van Chrustus' verdienste. Het menschelijk geslacht is om Christus' wil door God gespaard.

Ook wordt het natuurlijk onderscheid, dat er tusschen de uitverkorenen bestaat, door de genade niet uitgewischt, maar gehandhaafd, zoodat allen niet in alles hetzelfde, en allen niet

even veel van die genade ontvangen. Er is verscheidenheid der gaven.

De uitverkorenen leven in creatuurlijk verband met de wereld, en dit verband wordt hier niet vernietigd. Gevolg hiervan is, dat de niet uitverkorenen met de geloovigen vele algemeene zegeningen genieten, zooals algemeene verlichting, bearbeiding met de waarheid, historisch geloof en allerlei gaven en krachten, en zelfs bizondere verschooning, Luk. 23:34.

Ook voor de engelen heeft de voldoening van Christus beteekenis. Christus heeft wel niet de volharding van de engelen in hun staat verdiend, maar wel de normale relatie tusschen hen en de schepselen en de schepping hersteld. En terwijl zij in Satan hun hoofd verloren hadden, en door den afval van velen hun organisme verstoord was, heeft Christus door ook Heer der engelen te worden, dit hersteld, en de gemeente en de engelenwereld weer in de rechte verhouding tot elkander, en samen tot God geplaatst, en zoo heeft Christus alle dingen verzoend, Exod. 24:3—8; Rom. 8:22; Eph. 1:10; Col. 1:20; Hebr. 9:21.

En eindelijk is de bevrijding van het schepsel uit de dienstbaarheid der verderfenis, de verheerlijking der schepping, de vernieuwing van hemel en aarde een gevolg van het kruis, Rom. 8:19 v.v. In Christus woont het πλήρωνα τõυ ϑεοῦ, Eph. 3:19; Col. 1:19; 2:2, 10. En Hij is het πλήρωμα der gemeente, Eph. 1:23; 4:10; Col. 3:11. Wanneer zijn verlossingswerk voltooid is, zal Hij het koninkrijk aan den Vader overgeven, en tot dat koninkrijk behoort de gansche schepping. Dan houdt Christus op middelaar der verzoening te zijn, doch Hij blijft middelaar der vereeniging.

Vierde Deel.

SOTERIOLOGIE.

De soteriologie staat in verband met de voorafgaande loci. Allereerst met de theologie. God heeft als de souvereine en vrijmachtige al zijne werken vastgesteld in zijn besluit van eeuwigheid. Ook het werk der verlossing, niet alleen de verwerving, maar ook de toepassing, Eph. 1:4; 2 Tim. 1:9. Het subject der verlossing is de drieëenige God. In oeconomischen zin is de toepassing der verlossing het werk van den Heiligen Geest. Deze is onderscheiden van den Vader en den Zoon, en hieruit volgt, dat ook zijn werk der toepassing onderscheiden is van het geven der verlossing door den Vader, en van de verwerving der verlossing door den Zoon. Niet de Heilige Geest maar de Vader heeft den Zoon gegeven. Niet de Heilige Geest heeft de verlossing verworven maar de Zoon. En dit werk is af. Uit de leer der drieëenheid volgt echter ook, dat er eenheid is tusschen het geven door den Vader, de verwerving door den Zoon, en de toepassing door den Heiligen Geest. De Heilige Geest is één in wezen met den Vader en den Zoon. Hij gaat van den Vader en den Zoon uit, en werkt dus ook vanwege hen. Uit de eenheid in wezen volgt de eenheid in werk. De Heilige Geest verwerft geen enkele weldaad der genade, maar deelt uit de volheid van Christus alles mede. Christus is verhoogd, en heeft den Heiligen Geest ontvangen en Hem uitgezonden om het verworven heil den uitverkorenen deelachtig te maken. Zijn werk is dus applicatio salutis. Hieruit blijkt dat ook de toepassing der verlossing niet anthropologisch maar theologisch is, want dit werk geschiedt vanwege den Vader en den Zoon door den Heiligen Geest.

De soteriologie staat ook in verband met de anthropologie. God, de Souvereine, Almachtige Schepper van den mensch is als zoodanig ook zijne herschepper. Door de instelling van

het werkverbond had God den weg geopend tot het onverderfelijke leven. Dit kon door gehoorzaamheid verkregen worden. Dit kon verdiend worden door één als vertegenwoordiger van velen. Door de instelling van die vertegenwoordiging had God zich den weg opengehouden om den mensch ook in den staat der zonde het eeuwige leven deelachtig te maken. Hierdoor is het genadeverbond dus mogelijk gemaakt. Verder volgt uit den val wat Christus doen moet om den mensch te verlossen. Het werkverbond was geen verdrag, dat door één der partijen ontbonden kon worden, maar een souvereine beschikking Gods, waardoor Adam verplicht was om gehoorzaam te zijn. Daarom volgde op ongehoorzaamheid straf. Al heeft Adam als tweede partij het verbond verbroken, daardoor is het niet opgeheven. Het was een souvereine instelling van God, en Hij blijft het verbond handhaven. Christus moest dus in de plaats van Adam treden niet louter als tweede partij, maar ook in zijn staat als verbreker van het werkverbond. Christus moest dus niet alleen overnemen Adams verplichting om het eeuwige leven te verdienen, maar ook de straf van Adam als verbreker van het werkverbond. Christus staat dus in de relatie van het werkverbond tot God, en heeft daardoor het genadeverbond met zijne heilsweldaden voor zondaren verworven.

Hieruit blijkt reeds dat de soteriologie ook in zeer nauw verband staat met de christologie. De Christologie behandelt den raad des Vredes, waarin de Zoon tot Borg en Hoofd wordt aangesteld, en verder de vernedering en verhooging van Christus, waardoor Hij de verlossing voor de uitverkoren zondaren objectief heeft verworven. Doch dit was niet voldoende, omdat de zondige mensch zelf de verdiende verlossing niet wilde en niet kon aannemen, en er in zich zelven ook geen recht op had. De verlossing moest dus niet alleen objectief verworven maar ook subjectief medegedeeld worden. Het eerste is de rechtsgrond voor het tweede, en in het tweede komt het eerste tot zijn doel.

Evenals de raad des Vredes wordt ook het verbond der genade niet door allen op dezelfde plaats in de dogmatiek behandeld. Beide behooren niet tot de anthropologie, want deze handelt over de schepping van den mensch, zijn staat der rechtheid en zijn staat der zonde. De raad des Vredes

zou als besluit Gods in de Theologie opgenomen kunnen worden, doch algemeen wordt hij aan het begin der christologie geplaatst, omdat de verwerving der verlossing door Christus de uitvoering is van Gods raadsbesluit der verlossing.

Het verbond der genade wordt door velen ook in de Christologie opgenomen. De aanleiding daartoe is, dat de raad des Vredes als besluit niet alleen betrekking heeft op de verwerving der verlossing door Christus, maar ook op hare toepassing door den H. Geest. Doch daaruit volgt nog niet, dat het genadeverbond naar zijn inhoud tot de christologie behoort. Indien het met Christus als tweede partij ware opgericht, of indien het naar zijn wezen tot de verwerving der verlossing behoorde dan zou het in de Christologie op zijn plaats zijn. Doch volgens de leer der H. Schrift is het genadeverbond met den mensch opgericht, en behoort het blijkens zijn inhoud tot de mededeeling van de verlossing aan den mensch. Het doel van het genadeverbond is niet om de verlossing objectief te verwerven, maar om haar subjectief deelachtig te maken. En nu ziet men algemeen het onderscheid tusschen de christologie en de soteriologie daarin, dat de eerste de voorwerpelijke en de tweede de onderwerpelijke verlossing tot inhoud heeft. Derhalve behoort het genadeverbond tot de Soteriologie. Bij de verlossing moeten wij vier momenten onderscheiden n.l. het besluit der verlossing in den Vrederaad, de feitelijke verwerving der verlossing door Christus' gehoorzaamheid aan God, de belofte van die verlossing aan den mensch in het genadeverbond, en de inbezitstelling van deze in het genadeverbond beloofde verlossing. De eerste twee behooren tot de Christologie, de laatste twee tot de Soteriologie.

De Soteriologie heeft dus te handelen over het verbond der genade als de heilsinstelling Gods, waarin Hij de verlossing mededeelt, en over de heilsweldaden of gaven der genade, die Hij in het verbond der genade deelachtig maakt.

Over de verhouding van het verbond der genade tot den Vrederaad wordt in het vervolg nog afzonderlijk gehandeld.

I. HET VERBOND DER GENADE.

1. *Het begrip verbond der genade.* De opvatting van het genadeverbond mag niet door afgetrokkene redeneering afge-

leid worden uit het begrip der verkiezing als besluit Gods, hetzij men de verkiezing opvat in infra—of in supralapsarischen zin. Zooals wij voor ons willen en handelen niet van Gods verborgen wil kunnen uitgaan, kunnen wij ook voor ons kennen en denken niet van Gods verborgen raad of besluit uitgaan. Alle kennis, die in deze bedeeling voor ons mogelijk is, heeft God ons geopenbaard in de H. Schrift. Wij weten van Gods besluit niets anders dan wat de H. Schrift daarvan leert. Doch ook uit deze geopenbaarde leer der verkiezing mag men niet door abstract denken eene leer des verbonds afleiden, en dan de waarheden, die ons aangaande het verbond in de H. Schrift geopenbaard zijn, voor die leer pasklaar maken. De leer der verkiezing en de leer des verbonds moeten opgevat worden zooals zij ons in de H. Schrift zijn geopenbaard, al heeft dit ook ten gevolge dat wij de verhouding van beide niet volkomen kunnen begrijpen.

In het O. Test. wordt het verbond aangeduid door בְּרִית, dat bepaling, verordening, verbond, testament beteekent. Het duidt eene verbintenis aan hetzij door een gebod of door eene belofte. Het is afgeleid van בָּרָה, snijden of בָּרָא scheiden in den zin van beslissen, en sluit zich aan bij het gebruik om bij eene verbondsluiting een offerdier in twee helften te snijden. Het is synoniem met חק, het vastgestelde, eene beschikking, inzetting. De LXX heeft Berith doorloopend vertaald door διαθήκη, niet door συνθήκη. Het laatste beteekent altijd een verdrag van twee gelijk staande partijen, terwijl het eerste ook in monopleurischen zin gebruikt wordt, b. v. eene verordening, een testament dat door den wil van één persoon tot stand komt. Het Grieksche woord werd in het Latijn vertaald door testamentum, wat voor de beide hoofddeelen der H. Schrift ook in 't Hollandsch in gebruik gekomen is. Ook in Mat. 25:28; 2 Cor. 3:6; Hebr. 9:14—20; 12:24 wordt het door testament vertaald. In Hebr. 9 wordt gesproken van het oud en het nieuw testament ter onderscheiding van de bedeeling des verbonds bij Israel en die na de komst van Christus. De naam testament wordt gebruikt, omdat de nieuwe verbondsbedeeling door den dood van Christus tot stand gekomen is. Tevens doet deze naam sterk uitkomen, dat het verbond eene gave van Gods vrijen wil is, in Hem alleen zijn oorsprong heeft, en dat

het dus alleen rust in zijn wil en daarom vast en zeker is. Ook ligt zakelijk daarin, dat God zelf niet alleen de beloften maar ook de eischen des verbonds vervult. Dat het verbond alleen in God rust blijkt ook daaruit dat bij Israels ontrouw God getrouw bleef, en het verbond bleef handhaven. Hij doet dat om zijns naams wil Ez. 20:9. Overigens wordt Berith vertaald door verbond, Gal. 3:15, 17; Hebr. 7:22; 8:6—13 vgl. Jerm. 31:31—34 enz.

Het verbond is eene verbintenis door beloften. Door de belofte verbindt God zich aan den mensch en verbindt Hij ook den mensch aan Hem. Deze verbintenis sluit in, dat God als de waarachtige de belofte vervult d.i. het beloofde schenkt, en dat de mensch de belofte door het geloof aanneemt.

De inhoud van het verbondt bestaat in datgene wat beloofd wordt. De algemeene belofte is: Ik ben uw God en de God van uw zaad, Gen. 17:7; Hand. 2:39. God belooft niet het een of ander van wat Hij bezit, maar Hij belooft en geeft zich zelven aan zijn verbondsvolk. Dat de centrale inhoud van de uitdrukking „Uw God" Christus is, blijkt uit Gen. 12:3; 22: 18; Hand. 3:25; Gal. 3:16,17 vgl. vs. 8. De inhoud van het verbond is dus de verlossing van den zondaar door Christus, en wel in tweeërlei opzicht: de verlossing van de straf der zonde, en de volkomene vernieuwing naar ziel en lichaam.

Het verbond der genade is de verbintenis tusschen den beledigden God en den beledigenden maar uitverkoren zondaar, waarin God de zaligheid belooft in den weg des geloofs in Christus, en de zondaar dit geloovig aanneemt.

Wanneer het verbond omschreven wordt als de verbintenis tusschen God en de *geloovigen* met hun zaad, dan wordt daarmede niet bedoeld, dat de geloovige in deze hoedanigheid als tweede partij optreedt en met God het verbond opricht, zoodat het verbond eerst hierdoor tot stand komt. Wanneer een heiden door de toepassing van de belofte des Evangelies een geloovige wordt dan wordt hij daardoor feitelijk in het verbond opgenomen. Het verbond is eene daad van God alleen, en is in zijn ontstaan monopleurisch.

Het verbond mag niet opgevat worden alsof het alleen bestond in het aanbod van het Evangelie en de erkende verplichting om het te gelooven, want dan verliest men het wezen van het verbond uit het oog, n.l. dat het eene verbintenis is, en

niet slechts een aanbod, en verder dat deze verbintenis eene daad van God alleen is, waarbij Hij vrijmachtig over den mensch beschikt zonder hem vooraf te vragen of hij het daarmede eens is. De mensch heeft geen recht om zich daartegen te verzetten.

Het verbond der genade wordt gewoonlijk beschouwd uit een juridisch en een ethisch oogpunt. Christus heeft door zijne gehoorzaamheid de verlossing voor den mensch verworven, en krachtens het besluit Gods is zij in Christus wel objectief zijn eigendom, maar nog niet subjectief. Indien de mensch zelf een plaatsvervanger had aangesteld dan zou hij ipso facto recht hebben op hetgeen deze voor hem had verdiend. Het zou onmiddelijk zijn eigendom zijn. Doch zoo is het bij de verlossing niet. God heeft een plaatsvervanger aangesteld voor den mensch, en deze heeft voor hem de verlossing verdiend. Daardoor heeft de mensch zelf echter nog geen recht daarop. Die verlossing is subjectief nog niet zijn eigendom. Hij is absoluut rechteloos. Alleen *door de belofte* Gods ontvangt de mensch eerst recht op de verlossing van Christus. Dit is het eerste moment van het genadeverbond. Uit dit oogpunt wordt het verbond eene rechtsverbintenis genoemd. Doch eigendom is nog geen bezit. De inhoud der belofte, het beloofde, wordt subjectief medegedeeld door den H. Geest in roeping, wedergeboorte enz. Daardoor wordt de verlossing subjectief bezit. Uit dit oogpunt heet het genadeverbond levens- of heilsgemeenschap. Deze beide momenten van het genadeverbond kunnen wel logisch onderscheiden maar mogen niet gescheiden worden, want beide behooren tot het verbond. Op de vraag, of beide feitelijk altijd samenvallen, heeft de Gereformeerde Kerk van Nederland in de Artikelen van Utrecht 1905 geantwoord, dat de kinderen des verbonds kunnen wedergeboren worden vóór, bij of ook na den doop.

In welke hoedanigheid komt de mensch als tweede partij voor in het genadeverbond? De grondgedachte is, dat het verbond tot stand komt door God alleen. De mensch is dus in geen enkel opzicht medeoprichter van het verbond. Verder omvat de inhoud der verbondsbelofte de geheele subjectieve verlossing met inbegrip van wedergeboorte en geloof. De belofte wordt dus niet gegeven aan wedergeborenen en geloovigen. Het verbond wordt met den mensch dus niet opge-

richt in de hoedanigheid van wedergeborene en geloovige, maar in de hoedanigheid van zondaar. Bij de leer van den vrederaad is gebleken, dat in de logische orde der besluiten de Middelaar eerst na het optreden der zonde in het besluit voorkomt, zoodat de Gereformeerden den Vrederaad, Christus' verlossingswerk en het genadeverbond infralapsarisch hebben opgevat. De mensch komt dus als uitverkoren zondaar in het genadeverbond voor. Dit geldt ook van Abraham. Volgens Gen. 12:1—8 had God zich feitelijk reeds door bevel en belofte verbonden met Abraham en Abraham verbonden met Hem. God neemt Abraham dus in de hoedanigheid van zondaar in zijne gemeenschap op. Abraham bezat reeds aanvankelijk den inhoud van de verbondsbelofte vóór dat God in Gen. 15 formeel het verbond met hem had opgericht. Zijn geloof was reeds gave des verbonds, realiseering van de belofte: Ik ben uw God. De oprichting van het verbond naar zijne formeele zijde, als eene historische instelling, die gecontinueerd moest worden in de volgende geslachten, kon natuurlijk alleen plaats hebben met iemand, die het geloof reeds bezat. Dit geloof was noodig, om de beteekenis van het verbond te verstaan, en om de beloften voor het zaad te aanvaarden en die over te leveren.

2. *De historische vormen van het verbond.*

Het genadeverbond heeft eene historie, niet in den zin dat door de actie van den mensch de eene phase genetisch uit de andere te voorschijn komt, maar in dezen zin, dat er een voortgang is in de openbaring Gods van het genadeverbond. En deze voortgang in die openbaring staat eenerzijds in verband met den ontwikkelingsgang van zijn koninkrijk op aarde, en anderzijds met de religieuse en moreele degradatie der menschheid. Hoe meer de menschheid in dit opzicht achteruitgaat, hoe meer de openbaring Gods toeneemt. Er is voortgang in de openbaring van het genadeverbond in tweeërlei opzicht, n.l. wat den inhoud en wat den vorm van het verbond betreft. Met het oog op het volk des verbonds is deze voortgaande openbaring paedagogisch van aard. De voorgaande phase is eene voorbereiding voor de volgende, en de volgende sluit zich bij de vorige aan, totdat de hoogste phase der openbaring van het genadeverbond in deze bedeeling bereikt is in Christus' komst op aarde.

a. Die openbaring begint reeds bij Adam terstond na den val. In Gen. 3:15 is het genadeverbond nog wel niet formeel, maar wel naar zijn inhoud en wezen aanwezig. Hier begint feitelijk het verbond. De hoofdbestanddeelen zijn hier reeds aanwezig. God geeft de belofte aan Adam en Eva, en maakt daardoor een verbintenis, een verbond tusschen Hem en den mensch. Deze verbintenis gaat alleen van God uit, en is monopleurisch. Hij zegt: „*Ik* zal vijandschap zetten". Dat dit woord niet slechts eene aankondiging is van straf over de slang (Satan), maar tegelijk eene belofte voor Adam en Eva, blijkt uit het vervolg van den tekst: „Dat (zaad der vrouw) zal u den kop vermorselen". Dat deze belofte niet alleen Eva, maar ook Adam geldt, blijkt uit het woord „zaad". Dat deze belofte persoonlijk voor Adam en Eva vervuld wordt is aangewezen in de uitdrukking „Ik zal vijandschap *zetten* tusschen u en tusschen *deze vrouw*". Daarin ligt dus dat God Adam en Eva door de kracht van zijne genade inwendig vernieuwen zal, zoodat zij ophouden vrienden van Satan te zijn, en in de plaats daarvan vrienden van God, en *vijanden* van Satan worden. Daarin is dus de geestelijke verbondsgemeenschap ook van de zijde van Adam en Eva aangeduid. God bewerkt hen dus tot tweede partij des verbonds. En dit geldt niet alleen voor hen, maar ook voor hun zaad: „Ik zal vijandschap zetten tusschen uw zaad en tusschen haar zaad". Er zal dus een zaad der slang (van Satan) zijn, d.i. vijanden Gods, vrienden van Satan, en dit zegt, dat niet alle menschen deze zegeningen zullen ontvangen, en dat dus het genadeverbond voor een afzonderlijken kring geldt. Het particulier karakter van het genadeverbond wordt dus ook reeds aangeduid. Eindelijk wordt hier verzekerd, dat het vrouwenzaad den slang, en niet slechts haar zaad, den kop zal vermorselen. De uitdrukking „vrouwenzaad" moet hier collectief opgevat worden, doch daar hier opzettelijk van Satan gesproken wordt als de vertegenwoordiger van alle vijanden Gods, zoo volgt dat wij bij het begrip *zaad* der vrouw ook aan een centraal persoon te denken hebben, die tegenover Satan staat, en hem overwinnen zal, doch niet zonder dat Satan Hem de verzenen vermorseld heeft, zoodat ook Hij in het stof nedervalt, waarin de slang kruipt, en Hij daardoor ook komt in den toestand der vervloeking van Satan doordat Hij over hem zegeviert. Inclusief wordt hier dus het lijden en

sterven van den Middelaar reeds aangeduid. In het vervolg der openbaring vinden wij al deze begrippen van het verbond breeder en duidelijker voorgesteld.

b. Het verbond met Noach. Sommigen zien hierin slechts een natuurverbond, en maken het geheel los van het verbond der genade. Zij laten het speciale genadeverbond beginnen bij Abraham. Uit het voorgaande blijkt reeds, dat dit onjuist is. Door de belofte van het zaad der vrouw heeft God zich vrijwillig verbonden, om zich van het begin af een eigen volk te formeeren uit de gevallen menschheid. Naar de belofte Gods werd het feitelijk bestaande verbond gecontinueerd. Er onstaat spoedig door de toeneming der zonde eene geweldige degradatie van het menschelijk geslacht, Gen. 6:1—7. Uit Gen. 6:1—4 blijkt duidelijk, dat er in geestelijken zin tweeërlei soort van menschen waren, kinderen Gods en kinderen der menschen, waarin wij de tegenstelling van het zaad der vrouw en het zaad der slang (van Satan) moeten zien. Het verbond is nog niet in een bepaalden vorm opgetreden, en Gen. 6:1—4 geeft niet den indruk, dat de kinderen Gods een afzonderlijk geslacht vormden. In verband hiermede doet de afzonderlijke vermelding van Kain en Seth en Henoch, als Godvruchtige menschen, denken, dat het verbond nog in individuen en huisgezinnen gecontinueerd werd, en dus nog meer sporadisch bestond. Deze indruk wordt nog versterkt door Gen. 6:9, waarin gezegd wordt: „Noach was een rechtvaardig, oprecht man in zijne geslachten". De laatste uitdrukking komt niet eerder voor, en wordt hier blijkbaar opzettelijk gebruikt. „In zijne geslachten" moge ook terugzien op het verleden, het doelt toch ook op de toekomst. Dit blijkt al dadelijk uit hetgeen er op volgt. Daaruit is het te verklaren, dat God in Gen. 6:18 de belofte, en in 9:9—12, 16, 17 het feit van de oprichting des verbonds niet beperkt tot Noach, maar ook zijne kinderen daarbij insluit.

Sommigen maken deze oprichting van het verbond met Noach en zijn geslacht geheel los van het verbond der genade, en vermelden het niet eens bij de behandeling van de geschiedenis des verbonds, omdat zij daarin louter een op zich zelf staand natuurverbond zien. Het is waar dat het op zich zelf wel niet het speciaal genadeverbond is, maar een verbond, dat, naar de beloften daarin gegeven, op het natuurlijke leven ziet. Het heet daarom natuurverbond, en niet omdat het uit de na-

tuur voortkomt. Toch hangt het samen met en rust het in het genadeverbond, en is er zelfs eene afschaduwing van, 1 Petr. 3:20,21. Uit Gen. 6:9; 7:1; 9:9, blijkt dit ook duidelijk. Deze teksten doen zien, dat Noach met zijn zaad in het genadeverbond is, en dat God in verband daarmede dit verbond opricht, Gen. 6:18; 7:1. Dit verbond heeft zijn naaste rechtsgrond in het genadeverbond, en het staat er niet los naast. In dit opzicht hebben wij hier dus een nieuwe phase in de geschiedenis des verbonds, n.l. dat er voor het eerst sprake is van een formeel verbond.

c. Het verbond met Abraham. De belofte der verlossing treedt bij Abraham ten vollen op in den vorm van verbond. Volgens Gen. 21:22, v; 26:26, v; 31:44, v, treden de volgende zaken bij eene verbondsluiting in het algemeen op den voorgrond. Een eed of belofte. die de overeengekomen bepalingen inhield. Een vloek die de goddelijke straf inriep over den verbreker. En een cultische ceremonie, die den vloek zinnebeeldig voorstelde.

De verbondsluiting met Abraham heeft ook plaats met een ritueelen vorm, en verkrijgt daardoor een officieel karakter, Gen. 15. De inhoud der beloften zijn van tweeërlei aard, n.l. uitwendige en geestelijke zegeningen. Tot de eerste behooren: een groot volk worden met alle uitwendige voorrechten, die daarmede verbonden zijn; en het bezit van het land Kanaan. De geestelijke zegeningen zijn zamengevat in Gen. 17:7: „En ik zal mijn verbond oprichten tusschen mij en tusschen u, en tusschen uw zaad na u in hunne geslachten tot een eeuwig verbond, om u te zijn tot een God en uw zaad na u". In Gen. 12:3 zegt God, dat in Abraham alle geslachten des aardrijks zullen gezegend worden. In Gen. 22:18; 26:4 wordt hetzelfde gezegd van zijn zaad. Het zaad moet ook hier genomen worden in collectieven zin. En volgens Gal. 3:16 is dit zaad in centralen zin Christus.

Kenmerkend bij dezen verbondsvorm is ook nog het volgende. De belofte aangaande „het zaad der vrouw" wordt hier nader bepaald, en geldt nu van Abraham's zaad, n.l. die krachtens de belofte het zaad waren. Verder wordt er een sacrament aan het verbond toegevoegd, waardoor God bezegelt, dat zijne belofte waarheid is Voorts belooft God niet alleen, maar verbindt zich om de belofte zelf te vervullen. Vervol-

gens voegt God de verplichting er aan toe, dat Abraham en zijn zaad in het geloof zullen leven en in oprechtheid voor zijn aangezicht zullen wandelen. Eindelijk blijkt het uit de geschiedenis dat Abraham, en evenzoo Izak en Jakob, de typische beteekenis van de uitwendige gaven des verbonds, inzonderheid van het land Kanaan, zich goed bewust waren, Hebr. 11:9, 10. En ten slotte nog het kenmerk van deze verbondsphase, dat de bizondere beloften der verlossing en dus het verbond der genade hier nu tot één stam of volk wordt beperkt.

d. Het verbond met Israel. Israel was reeds in het genadeverbond. Dit treedt hier echter op in een nieuwen vorm, omdat het een nationaal- en rijksverbond moest worden, daar het volk Israel nu als een zelfstandige natie optreedt. De weldaden zijn dezelfde als bij Abraham. De centrale belofte is: „Ik ben uw God”. Daarom wordt het volk verlost uit Egypte, Ex. 2:24; 6:4, en daarom wordt het besneden. Het is dus geen nieuw verbond. Ook is het geen werkverbond, want het genadeverbond is door de wet niet krachteloos gemaakt, Gal. 3: 17, 18. Ook Abraham was verplicht tot gehoorzaamheid, en was dus niet zonder wet als regel des levens. Deze persoonlijke levensregel wordt nu ontwikkeld en uitgebreid tot een nationale wet, omdat het verbondsvolk nu een zelfstandige natie geworden is. Eene natie zonder eene wet is niet mogelijk. De wet had paedagogische beteekenis, en daarom was haar vorm typisch-profetisch. Alle geestelijke weldaden van het genadeverbond worden gekleed in zinlijke vormen. Uit die typisch-profetische beteekenis blijkt, dat de bedeeling der wet in dienst staat van het genadeverbond. Zij is er historisch en tijdelijk een deel van, en dient om een hoogere bedeeling voor te bereiden. Haar doel was bewustzijn der zonde te wekken, de behoefte aan verlossing te vermeerderen, de verwachting van de hoogere openbaring te versterken, en alzoo een tuchtmeester tot Christus te zijn, Rom. 3:20; 7:7; Gal. 3:24. In haar zinlijken vorm is zij zelf de verlossing niet, maar door de typische beteekenis van de uitwendige vormen laat zij de verlossing zien en kondigt haar aan. Bovendien zijn er nog een paar andere verschijnselen, waaruit blijkt, dat de wet ook door haar inhoud op zich zelve het volk niet tot zijne bestemming leiden kan. Ten eersten is het onmogelijk, dat het volk deze wet volbrengen kan zooals God dit eischt. De wet eischt een inwen-

dig en uitwendig volmaakt leven. Dit is voor het volk onmogelijk. Hieruit volgt één van twee. God kan zijne wet niet handhaven of Hij kan zijn volk niet behouden, maar moet het verderven. De wet is aangelegd op en eischt dus een volmaakt mensch. Zij eischt Christus. Ten tweeden wordt er in de wet niet gezorgd voor de verzoening van alle zonden. Voor onderscheidene zonden zijn er geene offers. Wanneer eene Israeliet de geestelijke beteekenis van de typische offers goed verstond, en al de door de wet geeischte offers bracht, dan zou hij toch voor sommige zonden geen raad weten, omdat de wet hem daarvoor geene offers aanbood. Ook hier staan wij weer voor eene tegenstrijdigheid. De wet eischt volmaakte gerechtigheid, en toch biedt zij geene offers genoeg aan, om vergeving voor alle zonden en dus volkomene gerechtigheid te verkrijgen. God eischt eene volmaakte gerechtigheid, en Hij heeft eene wet gegeven die haar niet mogelijk maakt. God wil zijn volk behouden, en Hij heeft eene wet gegeven, die Hem, wegens hare onvolledigheid, dwingt om zijn volk te veroordeelen. Zal Hij zijn volk als zijn uitverkoren eigendom kunnen behouden, dan volgt daaruit de eisch, dat Hij moet zorgen voor een offer, dat grooter is dan alle de typische offeranden, die in de wet worden voorgeschreven. Ook uit deze onvolkomenheden der wet is het duidelijk, dat zij Christus eischt en naar Hem heenwijst.

Er zijn onderscheidene opvattingen over het verbond met Israel, vooral naar aanleiding van de wet. Deze zijn vooral opgekomen sedert Coccejus, dien men dikwijls den vader van de verbondsleer heeft genoemd, wat echter niet waar is, daar zij reeds bij Zwingli, Calvijn, Olevianus, Bullinger e.a. voorkomt. Coccejus en Cloppenburg maakten de verbondsidee tot uitgangspunt en leidend beginsel in de dogmatiek. Coccejus paste de historische methode op de dogmatiek toe, en deze werd daardoor heilshistorie en bijbelsche theologie. Hij zag in de onderscheidene verbondsvormen eene successieve afschaffing van het werkverbond. Aangaande het verbond van Israel leerde hij, dat de decaloog eene korte samenvatting was van het genadeverbond, waarin de verbondsplichten werden voorgeschreven. Door de zonde van den kalverdienst heeft Israel dit verbond verbroken. Tot straf voor deze zonde heeft God toen aan Israel de ceremonieele wet als een juk opgelegd. En deze wet had formeel het karakter van het werkverbond.

Anderen leeren ook, dat Israel in het genadeverbond was, maar dat God door de Tien geboden eerst het werkverbond bij Israel weer ingesteld heeft. Toen het echter overtuigd werd, dat het niet in staat was om deze wet te onderhouden, en dientengevolge bevreesd werd, heeft God de ceremonieele wet gegeven, waarin op typische wijze de verlossing door den Messias werd voorgesteld.

Anderen hebben zelfs drie verbonden bij Israel gevonden. Een nationaal verbond, belichaamd in de burgerlijke wetten. Een werkverbond in den decaloog en andere godsdienstige geboden. Een genadeverbond in den typischen vorm van den godsdienst naar de ceremonieele wetten.

e. Het genadeverbond onder het N. Test. Oud en Nieuw Test. zijn in 't wezen één verbond, Hand. 3:25. Zij hebben één Evangelie, Rom. 1:2, één Middelaar, Joh. 1:11; 1 Cor. 10: 4, één geloof, Hand. 15:11, dezelfde beloften en weldaden, Gal. 3:18.

In de wijze van bedeeling is er echter onderscheid. In dit opzicht staan zij tot elkander in verhouding als belofte en vervulling, Rom. 1:2, als schaduw en lichaam, Col. 2:17, als letter, die doodt en als Geest, die levend maakt, 2 Cor. 3:6, als dienstbaarheid en vrijheid, Rom. 8:15, als particulier en universeel, Eph. 3:6, als oud en nieuw verbond, Hebr. 8:8—13. In het N. Test. zijn de tijdelijke, zinlijke en nationale vormen weggevallen.

De nieuwe bedeeling begint feitelijk voorloopig met Johannes de Dooper, doch juridisch en officieel met Christus' dood toen het voorhangsel scheurde, Mat. 27:51, de testamentmaker stierf, Hebr. 9:17. Het N.T. werd gegrond in zijn bloed, Mat. 26:28. Het handschrift der wet werd uitgewischt, Col. 2: 14, en de middelmuur des afscheidsels werd verbroken, Eph. 2:14.

f. De verhouding van de verbondsvormen. Bij Adam heeft het verbond der genade nog geen eigen vorm, en bij Noach treedt het nog niet zelfstandig in een eigen vorm op. Het heeft nog een meer universeel karakter. Het wordt nog niet beperkt tot een afzonderlijken kring onder de menschen, en het valt nog samen met het natuurlijke leven, de algemeene zegeningen treden in de beloften nog op den voorgrond, en niet de speciale zegeningen der verlossing. Eerst bij Abraham krijgt het ver-

bond een particulier karakter. God verkiest één persoon uit de menschheid tot zijn bondgenoot, geeft hem bizondere beloften zoowel voor het natuurlijke als voor het geestelijke leven. God heeft Abraham door het verbond, dat hij met hem heeft opgericht, afgezonderd tot een middel voor de uitvoering van zijn plan der verlossing. Hier wordt het geestelijke de hoofdzaak, het centrale, en alles wordt daarmede in verband gezet.

Bij het verbond met het volk Israels heeft het den schijn alsof het geestelijke weer teruggedrongen wordt door het natuurlijke. Toch is het niet zoo. In dezen verbondsvorm wordt op typische wijze de geheele verlossing voor tijd en eeuwigheid belichaamd. Alles is bij Israel typisch; het volk zelf, de verlossing van het volk uit Egypte, het Pascha, dat als tweede sacrament van het verbond ingesteld werd, de reis door de woestijn, de strijd met de vijanden, en Kanaan, en evenzoo de inrichting van het godsdienstige en nationale leven van het volk. Alles wat God door het zaad, aan Abraham beloofd, tot stand brengen zal in den tijd, en wat komen zal in de eeuwigheid is typisch-profetisch voorgesteld in den vorm van het genadeverbond met Israel. Het is een typisch nationaal heilsinstituut, een profetische theocratie.

De souvereinitiet Gods in genade en recht kwam bij Israel sterk op den voorgrond. God gaf aan zijn verbondsvolk een breed uitgewerkt systeem van wetten. De eischen Gods traden hier sterk op den voorgrond. Dit gaf aanleiding, dat sommigen het verbond met Israel in zijn geheel of voor een deel als een werkverbond hebben opgevat. En men meende daarvoor gronden te kunnen vinden in het N. Test. Paulus zegt: Die deze dingen (der wet) doet, zal door dezelve leven, Rom. 10: 3; Gal. 3:12. Ook de sterke tegenstellingen in Rom. 8:15; 10: 4—7; 2 Cor. 3:6, 7, en vooral in Hebr. 8:6—13; Col. 2:16, 17 schijnen dat te bewijzen. Dit schijnt bevestigd te worden door de uitspraak in Gal. 3:25 n.l. dat zij, die in Christus gelooven, niet meer zijn onder de wet, maar onder de genade. Door de wet wordt de verbondsbedeeling van Israel aangeduid, en daar de wet tegenover de genade geplaatst wordt, schijnt hier geleerd te worden, dat Israel nog in het werkverbond was, en dat het genadeverbond eerst met de komst van Christus begonnen is. Deze opvatting van de wet van Mozes als een werkverbond vinden wij reeds bij het Judaisme.

Vóór de ballingschap was afgoderij *de* zonde van het volk Israels; na de ballingschap verviel het tot eigengerechtigheid. De wet werd losgemaakt van de belofte, de beloofde Messias werd in staatkundigen zin opgevat, de verlossing als eene bevrijding van de uitwendige verdrukking der Heidenen, het volksgeluk zag men in aardschen rijkdom, macht en heerlijkheid, en het eeuwige leven trachtte men te verdienen door goede werken.

Daar tegenover verkondigt Christus het Evangelie van het geestelijk koninkrijk, en van de verlossing van de zonde door het geloof in Hem. Dit werd de eigenlijke reden, waarom het Jodendom Christus verwierp. Dat men het verbond Gods met Israel als een werkverbond opvatte komt ook nog duidelijk uit bij hen, die uit de Joden in Christus geloofden. Algemeen wilden zij in meerdere of mindere mate bij het geloof in Christus handhaven de werken der wet als noodzakelijk tot het eeuwige leven. Dit blijkt duidelijk uit Hand. 15, en uit de brieven van Paulus, vooral die aan de Romeinen en Galaten. De tegenstelling van wet en genade, van werken en geloof wordt door Paulus gemaakt tegenover de dwaling der joodsch gezinde Chistenen, en niet van uit het verbond zelf zooals God het aan Israel gegeven heeft.

Daar nog voortdurend de neiging bestaat om het verbond met Israel geheel of ten deele als een werkverbond op te vatten, is het noodig om enkele gegevens in de H. S. over dit punt kort te bespreken. Eerst de verhouding van het verbond van Abraham tot dat van Israel, en dan beide in verhouding tot het nieuwe verbond.

Het verbond van Abraham en van Israel. In Deut. 5:2, 3 wordt gezegd, dat de Heere met Israel een verbond gemaakt heeft aan Horeb, en dat Hij dit verbond niet gemaakt heeft met de vaderen n.l. Abraham, Izaak en Jakob. Hier wordt niet gezegd, dat God met de vaderen geen verbond gemaakt heeft. Het verbond Gods met Abraham was bij Israel toch algemeen bekend. Er wordt alleen gezegd, dat Hij *dit* verbond *aan Horeb* (Sinai) niet met de vaderen gemaakt heeft. Hier wordt bedoeld het nationaal verbond belichaamd in de Mozaische wetgeving, het verbond, waarvan Mozes de middelaar was, Gal. 3:19. Dit ziet dus op den bizonderen vorm des verbonds bij Israel. De wezenlijke eenheid van het verbond van Abraham en Israel blijkt reeds duidelijk uit het O. Test., Ex. 2:

24, 25; 20:2; Lev. 25:42; Deut. 4:31. Israel is in het verbond krachtens de belofte aan Abraham, Joh. 1:11; Hand. 3:25, 26; Rom. 1:2. Deze belofte was: „Ik ben uw God en uw zaads God", en Israel behoorde tot dat zaad, Gal. 3:8, 16, 17. Op grond van het verbond met Abraham wordt Israel uit Egypte verlost, en door God tot zijn uitverkoren volk aangenomen.

Bij de volgende teksten moet in 't oog gehouden worden, dat Paulus het begrip wet bijna altijd gebruikt in toepassing op de Mozaische wetgeving in haar geheel en zelden daardoor de decaloog bedoelt. De wet is 430 jaren na de oprichting van het verbond met Abraham gekomen, en heeft dat verbond niet krachteloos gemaakt, Gal. 3:16, 17. De wet is daarbij gekomen, daarbij van terzijde ingevoegd, Gal. 3:14. De wet is niet tegen de belofte, die God aan Abraham gaf, Gal. 3:11, maar Israel is onder de wet gesteld totdat het zaad zou gekomen zijn, dat God aan Abraham en zijn zaad (Israel) beloofd had. De *wet* is niet gegeven om rechtvaardigheid en leven te verkrijgen, Hand. 13:37, 38; Rom. 3:2; Gal. 3:21, maar zij is om de overtreding bij de beloften van Abraham gekomen. De wet had niet het doel in zich zelf, maar in het verbond van God met Abraham, en had een paedagogische beteekenis. De wet moest Israel bewaren totdat Christus kwam, Gal. 3:21. Zij is middel tot de kennis der zonde, Rom. 3:20; 7:7. Zij is een tuchtmeester tot Christus, Gal 3:24, 25. En eindelijk was zij in haar typischen vorm eene zichtbare prediking aan Israel van Christus en zijn werk, Col. 2:16, 17, de brief aan de Hebreen. Dit typische komt ook reeds aanvankelijk voor bij Abraham, b.v. de besnijdenis, Gen. 17:8, v, Kanaan, Hebr. 11:9, 10, Hagar en Sarai, Gal. 4:22—28.

Het verbond van Abraham en het nieuwe verbond. Dat beide wezenlijk één zijn blijkt daaruit, dat de belofte aangaande het zaad van Abraham, Gen. 12:3; 22:18; 26:4, in centralen zin op Christus ziet, Gal. 3:16, 17, dat Abraham de gerechtigheid uit genade door het geloof gegeven is, Gal. 3:18, dat aan Abraham het evangelie van Christus verkondigd is, Gal. 3:18, dat zij, die in Christus gelooven, kinderen (zaad) Abrahams zijn, Gal. 3:29. Het is opmerkelijk dat er in het N. Test. in geen enkel opzicht eene tegenstelling wordt gemaakt tusschen het verbond van Abraham en het nieuwe verbond, wat wel plaats heeft bij het verbond van Israel.

Het verbond van Israel en het nieuwe verbond. Bij de verklaring van de tegenstelling tusschen de verbondsbedeeling van Israel en van het N. Test., moet in het oog gehouden worden, dat Paulus daarbij het oog niet heeft op het verbond van Israel op zich zelf, maar op de Mozaische wetgeving, die aan het bestaande verbond toegevoegd was, Gal. 3:17, 19. Wat hij zegt van die wetgeving moet verklaard worden in verband met hen, die de Mozaische wetgeving losmaken van het verbond Gods met Abraham en zijn zaad (Israel), en die door de werken der wet zalig willen worden. Daartegen geldt Hand. 13: 37, 38; Rom. 3:2; Gal. 3:21, 25, enz. Dit geldt ook van de tegenstelling in Hebr. 7:22; Hebr. 8 en 9; 12:24. Het algemeene doel in dezen Brief is, om aan te wijzen de heerlijkheid van de nieuwe verbondsbedeeling boven de Mozaische bedeeling bij Israel, omdat Christus met zijn werk de werkelijkheid is van den typischen verbondsvorm in de Mozaische wetgeving. Alles wat van het oude verbond gezegd wordt geldt dus van dezen typischen vorm, die oud en verouderd is, en nabij de verdwijning, Hebr. 8:13. De zinlijke, typische, uitwendige bedeeling gaat voorbij, wat de Heere zelf aan Israel heeft bekend gemaakt, Jerm. 31:31—34; Hebr. 8:10, 11. En dat met dit oude en voorbijgaande niet bedoeld wordt het genadeverbond, dat de Heere met Abraham en zijn zaad heeft opgericht, blijkt duidelijk uit Hebr. 8:8, want hier wordt het nieuwe verbond vergeleken met het verbond, dat de Heere met het volk opgericht heeft „ten dage als Ik hen bij de hand nam om hen uit Egypte te leiden", vgl. Gal. 3:17—19.

Juist omdat deze Mozaische wetgeving aan Israel als natie typisch-profetisch van aard is, en aan het bestaande verbond van Abraham is bijgevoegd, kan zij op zich zelve geene tegenstelling met het nieuwe verbond zijn. Daarom is zij niet tegen de belofte, Gal. 3:11, en doet haar niet te niet, Gal. 3:16, 17, 25. Christus verbreekt niet de wet, maar vervult haar, Mat. 5:17, 18; Rom. 3:31. Het einde (τέλος) der wet is Christus, Rom. 10:4. Bewijzen voor de eenheid van het oude en nieuwe verbond zijn voorts nog, Mat. 21:33—41; Luk. 1:68—74; Hand. 2: 39; 3:25; Rom. 11:17—24; 1 Petr. 2:9 vgl. Ex. 19:6.

3. *Het genadeverbond en de verkiezing.*

Er is een nauw verband tusschen beiden, doch er is ook onderscheid. Het verband bestaat daarin, dat het genadever-

bond is de weg, het middel, waardoor God het besluit der verkiezing uitvoert. Het besluit der verkiezing wordt daad der verkiezing in de roeping en wedergeboorte van den uitverkoren zondaar. En dit geschiedt in het genadeverbond.

Doch er is ook onderscheid.

a. Het besluit der verkiezing, evenals alle besluiten Gods, behoort tot de werken Gods naar binnen (opera Dei ad intra), en het genadeverbond behoort tot de werken Gods naar buiten (opera Dei ad extra).

b. Bij de verkiezing is de mensch volstrekt passief; in het genadeverbond ook actief.

c. De verkiezing zegt alleen *wie* zalig worden; het genadeverbond is de weg, waardoor zij de zaligheid bereiken.

d. In de verkiezing komen de menschen voor als bij God bekende, individueele personen, dus meer als individuen, hoewel in verband met Christus. Dit individueele volgt uit het begrip verkiezen (ἐκλέγω); in het genadeverbond komt het verband, het organische meer op den voorgrond. De feitelijk uitverkorenen of wedergeborenen blijven niet los naast elkander staan, nadat zij geestelijk uit de gevallen menschheid losgemaakt zijn, want in de plaats van Adam hebben zij in Christus hunne eenheid. Het verbond springt in zijnen voortgang niet van individu op individu over, maar zet zich organisch en historisch voort, sluit zich bij de genealogische lijn aan, en neemt de ouders met hunne kinderen en al het hunne er in op.

e. De verkiezing als besluit is van eeuwigheid. Zoo ook het besluit aangaande het genadeverbond. De verkorenen bestaan echter niet van eeuwigheid, en dus evenmin de bondelingen. Het verbond der genade als weg der verlossing wordt in de H. S. altijd voorgesteld als aanvangende in den tijd.

f. De verkiezing als besluit omvat allen, die zalig zullen worden van het begin tot het einde der wereld. Zoo ook het besluit aangaande het genadeverbond. Doch het genadeverbond als historisch bestaande inrichting tot toebrenging der uitverkorenen omvat alleen hen, die gelooven met hun zaad. De uitverkorenen, die nog in het verbond zullen geboren worden, en de uitverkorenen onder de Heidenen, die door het Evangelie nog niet zijn toegebracht, zijn nog niet in het verbond.

g. Het verbond als historisch bestaande heilsinrichting

omvat meer dan de verkiezing, daar er volgens de H. S. ook niet-verkorenen in het verbond zijn.

4. *Het genadeverbond en de raad des vredes.*

Het begrip genadeverbond wordt soms in ruimen zin gebruikt, en dan verstaat men daaronder niet alleen de verbintenis van God met de geloovigen en hun zaad tot mededeeling der verlossing, maar ook den raad des vredes (pactum salutis, verbond des vredes, verbond der verlossing), en dus ook de uitvoering daarvan door het voorwerpelijk verlossingswerk van Christus. Men vereenzelvigt dan het foedus gratiae met het pactum salutis. Dan laat men het genadeverbond beginnen in de eeuwigheid, en zegt dat het met Christus als tweede partij is opgericht.

Deze voorstelling leidt tot misverstand en verkeerde gevolgtrekkingen. Er is wel een zeer nauw verband tusschen beiden, doch dit kan eerst duidelijk worden, wanneer wij vooraf het onderscheid aanwijzen. Dit wordt in hoofdzaak door de volgende punten aangeduid.

a. Wij moeten onderscheiden tusschen het eeuwig besluit Gods aangaande het genadeverbond en de oprichting van dit verbond in den tijd. Het eerste behoort, evenals alle andere besluiten Gods, tot de opera Dei ad intra, en het tweede tot de opera Dei ad extra. Deze mogen niet vereenzelvigd worden.

b. Van den raad of het verbond des vredes kan men zeggen, dat het van eeuwigheid is, omdat de beide partijen, Vader en Zoon, van eeuwigheid bestaan. Het verbond der genade tusschen God en den mensch is niet van eeuwigheid, omdat de mensch niet van eeuwigheid bestaat.

c. Het verbond des vredes heeft betrekking op de verwerving der verlossing voor den mensch, en het verbond der genade op de mededeeling der verlossing aan den mensch.

d. Het verbond des vredes is met Christus alleen opgericht. Het is een verbond tusschen den Vader en den Zoon, en de Zoon treedt daarin op als tweede partij. Nergens wordt in de H. Schrift geleerd, dat het genadeverbond met Christus als tweede partij is opgericht. Volgens de doorloopende leer der H. Schrift is het genadeverbond met den mensch opgericht, Gen. 17:7, 8, Jerm. 31:31—33; Hand. 2:39; 3:25; Hebr. 8: 6—10, enz.

e. In het verbond des vredes treedt Christus op in de

plaats van Adam, en de relatie, waarin Hij tot God staat, is die van het werkverbond. Hier worden eischen gesteld, en Hij moet door werken de verlossing verdienen. Dit werk behoort niet tot het genadeverbond. Dat werkverbond waarin Christus de tweede partij is, wordt niet in Christus met den mensch opgericht, want dan zou het verbond des vredes eene restoratie zijn van het werkverbond met den mensch. In het genadeverbond zijn geene eischen of voorwaarden. De heilsweldaden worden zonder werken of waardigheid alleen uit genade geschonken. Alle werken als waardigheid worden hier volstrekt uitgesloten. In dit opzicht is er eene tegenstelling tusschen het verbond des vredes en het verbond der genade.

f. In het verbond des vredes is Christus Borg en Hoofd. Als Borg vervult Hij de plichten van den gevallen Adam in het werkverbond. Hij draagt de straf en verdient het leven. Hij is Hoofd in den zin van plaats vervanger van Adam in het werkverbond. Nergens wordt Christus in de H. Schrift Hoofd van het verbond der genade genoemd. Hij is wel Hoofd van zijne gemeente, maar dit duidt een andere relatie aan. In Eph. 5:23 wordt Hij Hoofd genoemd als eerste partij, niet als tweede partij van het verbond. Door dat Hij Borg en plaatsvervanger is in het werkverbond, kan Hij Middelaar zijn in het genadeverbond. Hij heeft de heilsweldaden van het genadeverbond verdiend, en Hij kan ze mededeelen en daardoor God en mensch weer vereenigen, 1 Tim. 2:5; Hebr. 7:22; 8:6; 9:15; 12:14.

g. Daar Christus Borg en Middelaar is van het genadeverbond, kan Hij daarvan niet de tweede partij zijn. Beide begrippen onderstellen de twee partijen van het genadeverbond. Borg zegt dat Hij de schuld betaalt van den mensch aan God. En Middelaar duidt aan, dat Hij den mensch en God in het genadeverbond vereenigt, Gal. 3:20; 1 Tim. 2:5.

h. Als de Vader in den raad of het verbond des vredes den Zoon aanstelt om door werken de verlossing te verdienen, dan is dat wel een daad der genade in opzicht tot den mensch, omdat de verlossing voor hem wordt verdiend, maar niet een daad van genade in opzicht tot den Zoon. Daardoor wordt de Zoon zelf niet in eene relatie van genade tot den Vader geplaatst. Tusschen den Vader en den Zoon in het verbond des vredes bestaat alleen de legale relatie van het werkverbond.

Hij wordt daardoor dus niet de tweede partij in het genadeverbond. In dit begrip genadeverbond ligt, dat het met zondaren is opgericht. De mensch staat daarin alleen in de relatie van genade tot God. Al wat Christus als plaatsvervanger, als tweede partij in het verbond des vredes, gedaan heeft, behoort tot het werkverbond. Hij betaalde de schuld en verdiende het leven. Al wat in het genadeverbond beloofd en geeischt wordt, is niet beloofd aan en wordt niet geeischt van Christus.

i. In het verbond des vredes geldt de wet van het werkverbond n. l. door gehoorzaamheid verdienen. Als plaatsvervanger van Adam in het werkverbond ontvangt Christus het eeuwige leven als loon op zijne werken, maar niet als eene gave der genade. Indien echter het genadeverbond met Christus opgericht is dan is Hij het Hoofd van de tweede partij, de vertegenwoordiger van den mensch. Nu ligt in het begrip vertegenwoordiger, dat hij alles doet in de plaats van de vertegenwoordigden, zoodat deze dat niet meer behoeven te doen. Dit geldt wel in het werkverbond, maar niet in het genadeverbond. Indien Christus echter Hoofd en vertegenwoordiger ware in het genadeverbond, en dit met Hem ware opgericht, dan zou Hij in onze plaats moeten ontvangen en doen, wat in het genadeverbond gegeven en geeischt wordt. Dan zou Hij in onze plaats moeten wedergeboren, door het geloof in Christus gerechtvaardigd worden, en in onze plaats bekeerd worden, en de heiligmaking volbrengen. En dan zou dit alles voor ons niet meer noodig zijn, want hetgeen de vertegenwoordiger doet behoeven de vertegenwoordigden niet te doen. Hieruit is het duidelijk dat Christus geen Hoofd en plaatsvervanger is in het genadeverbond. Hij heeft geen enkele genadeweldaad in onze plaats ontvangen. Christus is wel tot zonde maar niet tot zondaar gemaakt.

j. Men mag het verbond des vredes en het genadeverbond niet vereenzelvigen. Christus kan geen tweede partij zijn in tweeërlei hoedanigheid. In de qualiteit van tweede partij in het verbond des vredes (werkverbond) kan Hij niet tweede partij zijn in het genadeverbond, en in de qualiteit van tweede partij in het genadeverbond kan Hij geen tweede partij zijn in het verbond des vredes. In de eerste qualiteit moet Hij het eeuwige leven verdienen, en in de tweede zou Hij het als gave der genade moeten ontvangen. Indien er slechts één verbond is

dan kan het niet tegelijk werk- en genadeverbond zijn, want werk en genade sluiten in dezen zin elkander uit. Neemt men slechts één verbond aan, dan moet het óf een werkverbond óf een genadeverbond zijn. Laat men het verbond des vredes opgaan in het genadeverbond dan is er geen werkverbond, en dan heeft Christus het eeuwige leven voor zijn volk niet op grond van zijn werk maar uit genade ontvangen. Boven is reeds aangetoond dat dit niet waar is. Christus kan geen genade ontvangen. Laat men omgekeerd het genadeverbond opgaan in het verbond des vredes, dan is er slechts een werkverbond en niet een genadeverbond. Dan is Christus in de hoedanigheid van tweede partij in het verbond des vredes onze vertegenwoordiger. Als zoodanig heeft Hij door werken de vergeving en het eeuwige leven verdiend. De vertegenwoordiger doet alles in de plaats van de vertegenwoordigden. Dan wordt ons niet *de vrucht* van zijn werk uit genade geschonken, maar dat werk zelf wordt gerekend ons werk te zijn. Christus heeft dan als *onze vertegenwoordiger* dat werk gedaan, en zijn werk met zijne verdienste is dan krachtens de wet van het werkverbond *ons werk* en *onze verdienste.* De vertegenwoordigden ontvangen *als hun recht* wat hun vertegenwoordiger als zoodanig verdiend heeft. In zijn werk vertegenwoordigt hij hen. Zijn werk is rechtens hun werk. Dan wordt ons de verlossing niet geschonken *alsof* wij zelf alles verdiend hadden, maar *omdat* wij zelf in onzen vertegenwoordiger *rechtens* alle gehoorzaamheid volbracht hebben. Dan is er na den val wezenlijk niets veranderd. Alleen Christus is als onze vertegenwoordiger in de plaats van Adam in het werkverbond opgetreden. Het door Adam, dus van des menschen zijde, verbroken werkverbond is door Christus dadelijk gerestoreerd, en blijft voor den mensch den weg tot het eeuwige leven. Dan bestaat er geen wezenlijk genadeverbond. Bij zulk eene voorstelling kan men niet voldoende erkennen het feit der zonde noch de genade Gods. Door de zonde is de mensch juridisch en ethisch gescheiden van God. Hij is rechteloos en machteloos, en staat vijandig tegenover God. Door dit feit der zonde is het verbond der genade noodzakelijk.

k. Christus is de tweede partij in het verbond des vredes, doch in het genadeverbond is Hij met den Vader en den H. Geest de eerste partij, want het is een verbond van den drie-

ëenigen God met den mensch. Zoo leert ook ons Doopsformulier aangaande het eerste deel van het verbond. Als tweede partij in het verbond des vredes verbindt de Zoon zich om het genadeverbond te verdienen, en om het in den tijd als Middelaar van wege den Vader door zijnen Geest tot stand te brengen. In Hebr. 9:16, 17 wordt Hij testamentmaker genoemd.

l. In de belofte des verbonds zegt God: Ik ben uw God. Hij geeft zich zelven aan zijn verbondsvolk. Deze belofte wordt vervuld in de gave van Christus. Christus is de centrale inhoud van alle beloften van het genadeverbond. Hij kan dus niet de tweede partij zijn, want Christus kan niet aan Christus gegeven worden.

m. Het verbond des vredes is in zijn oorsprong dupleurisch, omdat de beide partijen, de Vader en de Zoon, gelijke waardigheid en rechten hebben. Het komt door eene wilsdaad van beiden tot stand. Het genadeverbond is in zijn ontstaan volstrekt monopleurisch, want het wordt door God alleen opgericht, en de mensch wordt door God daarin opgenomen, terwijl hij rechteloos en onmachtig is. God verbindt zich met den mench en Hij verbindt den mensch met zich. Al wat de mensch onvangt in het verbond wordt door God hem geschonken.

n. Het vebond des vredes is absoluut zeker, en kan niet verbroken worden, omdat de twee partijen, Vader en Zoon, onveranderlijk zijn. Daarom kon het rechtens en feitelijk reeds gelden als grond der verlossing ook vóór dat Christus het werk van het verbond des vredes volbracht had. De subjectieve mededeeling van de heilsweldaden van het verbond der genade gaan onder de Oudtestamentische bedeeling vooraf aan de feitelijke verwerving daarvan door Christus. Doch het genadeverbond heeft in dezen zin geen absoluut karakter. Het is opgericht met de geloovigen en hun zaad. In zijne continuatie in de historie sluit het zich dus aan bij de geslachtslijn. De kring van het verbond zooals het in de historie bestaat is niet identisch met den kring der verkorenen naar het eeuwig besluit Gods. Het verbond is een instituut met een historisch karakter, neemt een physisch element in zich op, en is daardoor een gemengde kring, en dus relatief en niet absoluut. Het kan sub-

jectief verbroken worden, en er kunnen niet uitverkorenen heel hun leven in zijn. Hoz. 6:7; Mat 8:12; Joh. 15:1—7.

Uit deze gegevens blijkt het onderscheid tusschen den raad of het verbond des vredes en het verbond der genade, maar daarin is tevens ook het verband aangeduid. Op dit verband moet alle nadruk gelegd worden, omdat het genadeverbond geheel en al afhankelijk is van het verbond des vredes.

a. Beide zijn in het besluit Gods éene conceptie. In dit besluit is bepaald, dat Christus niet alleen het verbond der genade met al zijne weldaden zou verdienen, maar ook dat Hij het zou tot standbrengen. In het verbond des vredes is Hij niet alleen Middelaar van borgtocht maar ook Middelaar van toebrenging.

b. De volmaakte gehoorzaamheid van Christus in het verbond des vredes is ook voor God de onveranderlijke rechtsgrond voor het genadeverbond. Zonder die gehoorzaamheid zou God ten gevolge van de wet van het werkverbond (het proefgebod), waaraan Hij zich zelf gebonden had, niet weer in gemeenschap met den mensch kunnen treden. Dit zou in strijd zijn met zijn eigen wet. De mensch had den eeuwigen dood verdiend. God richt het genadeverbond op met den mensch zonder dat deze daarop eenig recht heeft, doch God doet dit niet zonder dat *Hij* daartoe het recht heeft. En dit recht ligt in het werk van Christus in het verbond des vredes.

c. Christus treedt in het verbond des vredes niet op als een privaat persoon maar als een persona publica, als plaatsvervanger van Adam, en als vertegenwoordiger van de uitverkoren zondaren. Wat Hij verdient is bestemd voor hen. Het verbond des vredes heeft dus zijn naaste doel in het verbond der genade.

Uit dit alles blijkt dat wij bij vereenzelviging óf het werkverbond óf het genadeverbond uit het oog verliezen, en dat wij bij juiste onderscheiding het nauwe verband tusschen beide alleen kunnen handhaven.

5. *Genadeverbond en Werkverbond.*

In aansluiting bij het voorafgaande moeten we hier eerst in het algemeen wijzen op Gods doel met het werkverbond, en dit in verband beschouwd met het verbond des vredes en het verbond der genade. Dit doel was tweeërlei. Het voor Adam willekeurige proefgebod had allereerst ten doel om den

mensch in de gelegenheid te stellen om door vrije keuze Gods absolute souvereiniteit te erkennen, en ten tweeden om hem het onsterfelijke leven te geven. Adam heeft Gods souvereiniteit verworpen, en het eeuwige leven niet verkregen. Hij heeft het werkverbond verbroken, d.i. hij is in het werkverbond ongehoorzaam geworden. Doch hij kon het niet opheffen, omdat het eene instelling was van God alleen. God blijft het werkverbond met zijn tweeërlei doel handhaven. God herstelt dit echter niet weer met den mensch. Dit kan niet, omdat de mensch tot den eeuwigen dood veroordeeld en onmachtig is. Ook Christus herstelt niet het werkverbond tusschen God en den mensch, zoodat deze weer in de relatie van werkverbond tot God komt te staan.

Christus komt den mensch in het werkverbond niet te hulp door zijn schuld te betalen en hem in staat te stellen om nu zelf het eeuwige leven door gehoorzaamheid aan God te verdienen, maar Christus komt in de plaats van den in het werkverbond gevallen mensch. In het verbond des vredes moest Christus allereerst de absolute souvereiniteit Gods handhaven, maar tevens ook het eeuwige leven voor den mensch verdienen. Het was echter niet genoeg dat Christus door zijne gehoorzaamheid aan God de verlossing en het recht daarop objectief voor God verdiende, maar dit recht en die verlossing moest den mensch ook subjectief medegedeeld worden. Ook bij de objectieve verwerving van dit recht blijft de mensch subjectief nog absoluut rechteloos, en ook onmachtig en onwillig om de verlossing aan te nemen. Nu wordt den mensch in het verbond der genade subjectief juridisch en feitelijk geschonken wat Christus in zijne plaats heeft verdiend. Hierdoor wordt de onveranderlijke wil Gods, in het werkverbond geopenbaard, volledig uitgevoerd. Die wil Gods hield niet alleen in, dat de mensch objectief recht zou hebben op het eeuwige leven, maar ook dat hij het zou bezitten. In het verbond des vredes en het verbond der genade samen wordt het tweeërlei doel Gods in het werkverbond volkomen bereikt.

Indien men het genadeverbond vereenzelvigt met den raad of het verbond des vredes dan kan er natuurlijk geen wezenlijk verschil bestaan tusschen het genadeverbond en het werkverbond. Dan is het genadeverbond een gerestoreerd werkverbond in een anderen vorm. Er is dan slechts een for-

meel onderscheid. De Heilige Schrift leert echter duidelijk, vooral in de Brieven aan de Romeinen en aan de Galaten, dat er eene tegenstelling bestaat tusschen werken en geloof, verdienste en genade, d.i. tusschen werkverbond en genadeverbond. In de volgende punten wordt het verschil nader aangewezen.

a. Daar Christus in het verbond des vredes het werkverbond vervult en het genadeverbond verdient moeten we allereerst deze twee verbonden vergelijken met het verbond des vredes uit het oogpunt van *de plaats, die Christus inneemt.* Christus is in het verbond des vredes Borg en plaatsvervanger. Hij is Borg, omdat Hij overneemt de schuld van den in het werkverbond gevallen Adam. Hij is plaatsvervanger, omdat Hij de plaats van Adam in het werkverbond inneemt, en door gehoorzaamheid het eeuwige leven verdient, zoodat Adam nu niet meer is vertegenwoordiger maar vertegenwoordigde. Adam was in het werkverbond geen plaatsvervanger en borg. Geen plaatsvervanger, want hij trad niet in de plaats van een ander. Geen borg, want hij nam geene schuld over van een ander. In betrekking tot het genadeverbond is Christus in het verbond des vredes Middelaar van verwerving en van toebrenging, doch Adam was in het werkverbond geen middelaar, want hij behoefde geen twee partijen met elkander te vereenigen. Christus is in het verbond des vredes plaatsvervanger van Adam en in Adam ook van ons in het werkverbond, maar Hij is geen plaatsvervanger in het genadeverbond. Al wat de geloovigen hierin ontvangen en doen n.l. wedergeboorte en bekeering, geloof en heiligmaking enz., kan Christus niet in hunne plaats ontvangen en doen. Kort samengevat is dus het onderscheid, dat er in het verbond des vredes een Borg en plaatsvervanger is maar niet in het werkverbond; dat er in het genadeverbond een Middelaar is maar niet in het werkverbond en het verbond des vredes; dat er in het verbond des vredes een plaatsvervanger is maar niet in het genadeverbond.

b. In *oorsprong* zijn werkverbond en genadeverbond beide *monopleurisch.* In beide gevallen is het verbond eene souvereine instelling, die alleen door God tot stand komt zonder dat de mensch daarin met God medewerkt. In dit opzicht is het verbond des vredes van beide onderscheiden. Het komt tot stand door eene wilsdaad van den Vader en van den Zoon.

Het is dus ook in oorsprong dupleurisch. Men mag het werkverbond in zijn ontstaan niet dupleurisch noemen, want het komt niet tot stand als een verdrag, dat door twee partijen met gelijke waardigheid en rechten gesloten wordt. Door de souvereine beschikking Gods is Adam in het verbond. Adam komt niet met eischen en beloften tot God, maar God alleen geeft eischen en beloften aan Adam. Hij eischt van Adam gehoorzaamheid, en daardoor is hij verplicht om gehoorzaam te zijn zonder dat hij God een eisch stelt. God geeft hem eene belofte, en daardoor alleen bezit Adam haar zonder dat hij eene belofte aan God geeft. Adam kan niets anders doen dan den eisch en de belofte aanvaarden. En dit is hij als schepsel Gods verplicht. Doch wat *realiseering* betreft is het werkverbond *dupleurisch*, want Adam kan in eigen kracht den eisch en de belofte aanvaarden, en hij kan den eisch volbrengen en het beloofde verdienen. Het genadeverbond is echter niet alleen monopleurisch in oorsprong maar ook in de realiseering, want God geeft alles wat Hij daarin belooft en eischt. Het is ook niet dupleurisch in den zin van coöperatie, zoodat de mensch uit eigen kracht met God samenwerkt om de beloften en eischen te vervullen. In het genadeverbond komt alles tot stand alleen door de kracht van God. Het is geheel Gods verbond. Hij doet het ontstaan, handhaaft en verwezenlijkt het. Toch blijft de mensch in het genadeverbond niet passief. Door de kracht Gods, die in hem werkt, wordt hij actief, en in dezen zin wordt het genadeverbond dupleurisch. God bekwaamt den mensch in het verbond om het van zijne zijde bewust en vrijwillig te aanvaarden en te bewaren.

c. Tusschen het werkverbond en het genadeverbond is onderscheid in opzicht tot *de hoedanigheid der partijen.* In het eerste treedt God op als Schepper en Heer, in het tweede als Verlosser en Vader. Het eerste is eene openbaring van zijne goedheid, het tweede van zijne genade. Het werkverbond is met een onzondig, volmaakt mensch opgericht, het genadeverbond met zondige menschen in den staat van het verbroken werkverbond.

d. Er is onderscheid aangaande de *voorwaarden.* Voor *de oprichting* van het werkverbond en het genadeverbond is er geen grond of voorwaarde in den mensch. Beide zijn alleen te verklaren uit Gods welbehagen.

God heeft het werkverbond met Adam niet opgericht, omdat hij wegens zijne gerechtigheid er recht op had, dat God hem den weg tot het onverderfelijke, eeuwige leven opende. Die gerechtigheid was geen vrucht van Adams werk, want God heeft hem zoo geschapen, dat hij naar den wil Gods leefde. Bovendien omdat Adam schepsel en daardoor eigendom van God is, volgt uit deze zijne relatie tot God de verplichting om volmaakt naar zijnen wil te leven. En volmaakte gehoorzaamheid van den mensch is bloot doen wat hij verplicht is, en daardoor kan hij dus niets bij God verdienen, Mat. 5:46; Luk. 17:10; Rom. 11:35. Om waardigheid bij God te krijgen zou hij uit zich zelf een werk moeten doen, waartoe hij als schepsel Gods niet verplicht was, en dan daardoor God voordeel moeten aanbrengen. Niet een van beiden is mogelijk. De mogelijkheid om het onsterfelijke leven te verkrijgen ontstaat voor Adam alleen daardoor, dat God uit eigen beweging hem een bizonder gebod geeft, en aan de gehoorzaamheid van dit gebod het eeuwige leven verbindt. Deze gehoorzaamheid is uit zich zelf niet verdienstelijk door eene waardigheid van de daad. Dit wordt door God ook opzettelijk aangeduid door den negatieven vorm van het gebod. Het is een verbod; het eischt een niet-doen, en kan dus onmogelijk verdienstelijk zijn. Deze verdienstelijkheid ligt niet inhaerent in de gehoorzaamheid, maar wordt door God er mede verbonden. Dit blijkt ook verder nog daaruit, dat het proefgebod, d.i. het werkverbond Adam niet van nature bekend was, ook niet ten deele. Wel kende hij van nature zijne verplichting om volmaakt voor God te leven. Deze verplichting volgde uit de scheppingsrelatie. Doch hij wist van nature niet, dat hij niet eten mocht van den boom der kennis des goeds en des kwaads, en dat daaraan den eeuwigen dood en het eeuwige leven verbonden was. Het werkverbond is eene speciale instelling, door eene bizondere openbaring Gods aan Adam bekend gemaakt, zonder eenige reden of motief in Adam. Dit is geen daad van genade, want dit begrip, in verband met een daad Gods gebruikt, onderstelt doorloopend zonde, maar het is een daad van Gods vrije goedheid.

Is er zelfs in Adam in den staat der rechtheid geene reden, waarom God met hem het werkverbond opricht, dan is er ook geen reden in den zondigen mensch, waarom God met hem

een genadeverbond maakt. Adam was rechtvaardig, en was het wel niet-waardig, maar toch niet onwaardig. De zondige mensch is het niet alleen onwaardig, maar hij heeft verdiend om voor eeuwig van God gescheiden en verworpen te worden. Hier is dus een reden, waarom God *niet* in verbondsgemeenschap met den mensch kan treden. Zal God met hem in gemeenschap kunnen treden dan moet de schuld in het werkverbond betaald, en aan den eisch van absolute gehoorzaamheid in het werkverbond moet voldaan worden. In dezen zin is er dus voor de oprichting van het genadeverbond eene voorwaarde. Aan deze voorwaarde heeft Christus in het verbond des vredes voldaan. In dit opzicht is het genadeverbond dus onderscheiden van het werkverbond.

Verder wordt van voorwaarden gesproken in verband met de realiseering van het verbond, en dan wordt daarmede bedoeld, dat God het in het verbond beloofde schenkt op de voorwaarde, dat de mensch den eisch van het verbond vervult. Uit dit oogpunt is het werkverbond voorwaardelijk, en het genadeverbond onvoorwaardelijk. In beide zijn eischen en beloften, maar de volgorde en dus ook de verhouding is verschillend. In het werkverbond gaat de eisch aan de belofte vooraf. En daar Christus plaatsvervanger is van Adam is dit ook zoo in het verbond des vredes. Doch in het genadeverbond gaat de belofte aan den eisch vooraf. In het werkverbond is de vervulling van den eisch door Adam de grond, waarop God zijne belofte vervuld. In het genadeverbond vervult God zelf de belofte en stelt den mensch daardoor in staat, om aan zijnen eisch te kunnen voldoen.

Ook is er onderscheid in den inhoud der voorwaarden. In het werkverbond is de eisch negatief, n.l. niet eten van den boom der kennis. In het verbond des vredes is de eisch positief: obedientia passiva en activa. In het genadeverbond is er geen eisch als voorwaarde. Het geloof, dat hier geëischt wordt, is ten eerste geen werk, maar staat tegenover werk, en ten tweeden geene voorwaarde, want het is in de belofte begrepen, en wordt als eene gave der genade geschonken.

e. Er is onderscheid in opzicht tot *de verbreekbaarheid* des verbonds. De realiseering van het werkverbond als weg tot het eeuwige leven voor den mensch rustte in zijn vrijen wil,

en daarom was dit verbond als zoodanig verbreekbaar. Het genadeverbond als weg tot het eeuwige leven rust alleen in den onveranderlijken wil van God, en daarom is het onverbreekbaar. Door de ongehoorzaamheid van Adam kan het werkverbond voor den mensch niet meer den weg tot het eeuwige leven zijn, d.i. hij kan door werken niet meer het eeuwige leven verdienen. In dezen zin is het werkverbond verbroken. Doch als instelling Gods is het niet verbroken of opgeheven. God heeft het ingesteld, en de mensch kan eene instelling Gods niet vernietigen. Ook voor Adam na den val is het werkverbond niet weg. Hij is er niet uit, maar hij staat in een abnormale relatie tot God. Zijne rechtvaardigheidspositie in het werkverbond is nu eene schuldpositie. Nu hij niet aan den eisch des verbonds heeft voldaan, ontvangt hij niet de belofte, maar wordt de bedreiging des verbonds op hem toegepast. Het werkverbond is nu voor hem den weg tot den eeuwigen dood. Doch God had het werkverbond ingesteld als den weg tot het eeuwige leven. En de mensch kan deze souvereine instelling Gods noch juridisch noch feitelijk opheffen. God handhaaft het werkverbond als den weg ten leven. In de plaats van Adam stelt Hij Christus in het werkverbond, en die heeft het gerealiseerd. Als instelling Gods is het dus niet verbroken maar vervuld. Op grond daarvan heeft God met den mensch het genadeverbond opgericht, en dit verbond is nu de eenige weg tot het eeuwige leven. Voor den mensch bestaat het werkverbond niet meer als weg tot het eeuwige leven. Er zijn geen twee wegen. Uit de schuldpositie van het werkverbond kan de mensch alleen verlost worden door het genadeverbond.

Dit genadeverbond is onverbreekbaar: ten eersten als souvereine instelling Gods, dus in denzelfden zin, waarin ook het werkverbond onverbreekbaar was, maar ten tweeden is het ook onverbreekbaar als weg tot het eeuwige leven voor den mensch. Door Adam werd het werkverbond als weg ten leven onbruikbaar gemaakt voor alle menschen, doch het genadeverbond kan door niemand onbruikbaar gemaakt worden voor anderen. Wel kan volgens de H. Schrift iemand subjectief door ongeloof zijne relatie in het genadeverbond verbreken, maar dan kan hij ook nog weer in de normale relatie hersteld worden, wat in het werkverbond niet kon. In het genadeverbond geeft God zelf alles wat Hij belooft en eischt.

6. *Onderscheidingen in het genadeverbond.*

In het genadeverbond zijn er twee moeilijke problemen. Het eene heeft betrekking op de objectieve zijde, d.i. op de verhouding van het verbond des vredes tot het genadeverbond. Hierover is in paragraaf 4 gehandeld. Het tweede heeft betrekking op de subjectieve zijde, en gaat over de vraag: Wie zijn in het genadeverbond?

De belofte aan Abraham: Ik ben uw God en uw zaads God, geldt ook voor de Nieuwtestamentische verbondsbedeeling. Dit kan niet rechtstreeks bewezen worden uit Hand. 2:39; 3:25, want deze teksten zien op de Joden, maar wel uit Mark. 10:13,14; Rom. 11:16; *1 Cor. 7:14,* en uit de teksten voor den kinderdoop. De belofte geldt dus onder het N. Testament ook het zaad der geloovigen. Het verbond is in zijne continueering dus verbonden aan de geslachtslijn, en daardoor is het een historisch bestaande en voor ons waarneembare instelling.

Het verbond wordt niet opgericht met individuen hoofd voor hoofd, maar met de geloovigen en hun zaad, en deze zijn geen aggregaat, maar een organische eenheid, een volk, Mat. 1:21; Luk. 1:17; Rom. 9:25, 26; 2 Cor. 6:16—18; Tit. 2:14; Hebr. 8:8—16; 1 Petr. 2:9. De belofte geldt dit zaad en volk in collectieven zin. Daar het verbond geldt de geloovigen en hun zaad is het onder het N. Testament eenerzijds ruimer dan bij Israel, omdat het niet meer particulier, nationaal, maar universeel is. Anderzijds is het enger, omdat de voortzetting van het verbond niet meer verbonden is aan de nationale afstamming, maar aan het zaad der geloovigen. Ook is het daardoor nog enger dan bij Abraham, omdat de dienstbaren en slaven, die niet tot zijn zaad behoorden, toen ook in het verbond werden opgenomen.

Toch is ook het verbond onder het N. Testament niet absoluut, d.i. het in-zijn in het verbond op zich zelf is nog geen volstrekte waarborg voor de zaligheid. Deze zekerheid voor ons zelf verbindt de H. Schrift alleen aan geloof en heiligmaking. In deze bedeeling is alles nog relatief, ook het genadeverbond. En dit is zoo naar de ordinantie Gods. Hij heeft geen verbond ingesteld, waarin alleen uitverkorenen en wedergeborenen zijn. De verkiezing heeft Hij niet absoluut verbonden aan de geslachtslijn. Het verbond is naar de ordinantie Gods in deze bedeeling relatief en gemengd. Er zijn

ook niet-uitverkorenen en onwedergeborenen in. Het absolute en ongemengde komt eerst met de parousia. Deze gemengde toestand wordt in de H. Schrift duidelijk geleerd, Mat. 3:12: de zuivering van den dorschvloer, Mat. 22: 2—14: het bruiloftsmaal, Mat. 25: 1—13: de wijze en dwaze maagden, Joh. 15:2—5: de vruchtdragende en niet vruchtdragende ranken in den wijnstok, 2 Tim. 2:20: de gouden en aarden vaten in een groot huis. Dat er onwedergeborenen in het verbond zijn blijkt ook uit Mat. 8:12; *Rom. 9:4;* Eph. 2:12; Hebr. 6:4—8; 10:26—*29; 2 Petr. 2:1,* 15—21. Het verbond wordt verbroken, Gen. 17:14; Hos. 6:7; Hand. 5:1—10; 2 Petr. 2:1, 15, 21. Dit kan niet als zij niet in het verbond zijn. Er zijn ongeloovigen in het verbond, Rom. 3:2, 3; 11:16—22; Hebr. 3:11, 12, 18, 19; 4:11; *2 Petr. 2: 15, 20, 21.* Indien hun de belofte niet gegeven was konden zij die niet verwerpen.

Deze gemengde toestand in het verbond is de aanleiding, dat men onderscheidingen in het verbond maakte. Witsius en Mastricht onderscheiden tusschen inwendig en uitwendig verbond. Bezwaar hiertegen is, dat deze onderscheiding aanleiding geeft tot de gedachte, dat God met sommigen alleen een uitwendig verbond heeft opgericht. Het is wel waar dat niet allen in het verbond de eeuwige weldaden ontvangen. De weldaden in het verbond zijn van onderscheiden aard. Er zijn natuurlijke en geestelijke weldaden, 1 Tim. 4:8. En de geestelijke weldaden zijn onderscheiden in tijdelijk geestelijke en eeuwig geestelijke weldaden, Mat. 13:19—23; Joh. 15:2—5; Hebr. 6:4—8. Doch er is niet een alleen uitwendig verbond. Al zijn sommigen niet met hun hart, en in dezen zin dus alleen uitwendig in het verbond, daardoor is het verbond niet uitwendig. Er is ook niet een alleen inwendig verbond.

Anderen onderscheiden tusschen substantia en dispensatio foederis (wezen en bedeeling), Olevianus, Turretinus, H. Alting. Deze begrippen duiden niet de zaak aan, die men bedoelt, n.l. wedergeborenen en onwedergeborenen *in* het verbond. Wezen en bedeeling des verbonds is geheel iets anders. Het begrip bedeeling kan aanduiden de onderscheidene phasen in de geschiedenis van het verbond, waarin het wezen altijd hetzelfde is, of het zou de bediening van het verbond kunnen aanwijzen. Ook het begrip wezen des verbonds is hier onjuist. Het wezen des verbonds kan niet in de éene partij liggen, maar

ligt in de verbondsrelatie tusschen God en mensch. Dit wezen ligt niet in de wedergeboorte, noch in iets anders in den mensch, maar alleen in de belofteverbintenis, waardoor God zich met den mensch en tegelijk den mensch met zich verbindt.

Nog anderen onderscheiden tusschen het verbond als conditioneel en absoluut, Koelman, Maresius. Ook onjuist, want het verbond als zoodanig is niet voorwaardelijk; wel kunnen er voorwaarden *in* het verbond zijn. Bovendien leidt deze onderscheiding tot tweeërlei verbond. Een voorwaardelijk verbond, waarin de onwedergeborenen zijn. Voor hen blijft de voorwaarde louter voorwaarde, een eisch dien God hun stelt. Dit is wezenlijk een werkverbond. Of wanneer men zegt, dat God hun alleen de voorwaarde stelt zonder de belofte, dan is het zelfs geen verbond. In het absoluut verbond zijn alleen de uitverkorenen. Voor hen is de voorwaarde verbonden met de belofte, dat God de voorwaarde zal vervullen. Ook bij deze onderscheiding kan men de eenheid van het verbond niet handhaven, tenzij men aanvaardt, dat het verbond alleen met de uitverkorenen is opgericht. Doch dan gelden de bezwaren, die in het vervolg tegen deze opvatting worden ingebracht.

Voorts zijn er nog twee andere opvattingen van het genadeverbond, waarvan de eene leidt tot idealiseering en de andere tot seculariseering van het verbond. De eerste opvatting poogt naar de idealistische methode eene leer des verbonds te construeeren van uit de idee der verkiezing, en zegt dat het verbond is opgericht met de uitverkorenen, of met Christus en in Hem met de uitverkorenen. Hier gaat men van de grondgedachte uit, dat alleen uitverkorenen in het verbond zijn. Wie niet uitverkoren is, is niet in het verbond. Voor hen is er geene belofte, en mochten zulken gedoopt worden, dan is hun doop geen werkelijke doop.

De bezwaren hiertegen zijn, dat deze opvatting leidt tot een abstracte verbondstheorie, die voor het werkelijke leven onbruikbaar is, en het verbond buiten onze waarneming en buiten ons bereik plaatst, omdat wij niet weten wie uitverkoren zijn. Men gaat uit van Gods verborgen, en niet van zijn geopenbaarden wil. God heeft ons wel geopenbaard, dat er eene uitverkiezing is, maar Hij heeft ons niet geopenbaard wie de uitverkorenen zijn, zoodat wij hen a priori niet kunnen aanwijzen.

Volgens de H. Schrift moeten wij uitgaan van den geopenbaarden wil Gods. En nu leidt de H. Schrift nergens de leer des verbonds af uit de verkiezing. Ook niet in Rom. 9—11. Hierin geeft Paulus a posteriori de verklaring van een feit in de historie, n.l. dat het grootste deel van Israel de belofte des verbonds niet verkregen heeft. Doch hij leert niet, dat deze afvalligen niet in het verbond waren. Het tegendeel blijkt uit Rom. 9:4 vgl. 3:2, 3; Hand. 2:39; 3:25 enz. In vergelijking met de geloovigen uit de Heidenen waren zij de natuurlijke takken van den olijfboom (het verbond), en zijn zij afgebroken door ongeloof, Rom. 11:16—22.

Indien het verbond alleen met de uitverkorenen is opgericht, dan moet iemand eerst weten, dat hij een uitverkorene is vóór hij kan weten, dat hij in het verbond is. Dan zijn de niet-uitverkorenen onder de bondelingen niet in het verbond, en dan kunnen zij het verbond ook niet verbreken, en de verbondsbelofte en den doop niet door ongeloof verwerpen, en niet in de hoedanigheid van bondelingen geoordeeld worden.

God heeft de bediening des verbonds opgedragen aan menschen, die de verbondsbelofte aan de bondelingen moeten overleveren, en hun den doop als zegel des verbonds moeten toedienen. Zij moeten dus weten wie in het verbond zijn, en hiervoor moeten zij een voor hen kenbaren grond hebben. Wie uitverkorenen zijn weten wij volgens de H. Schrift alleen a posteriori uit geloof en bekeering. Hieruit zou dus volgen, dat de belofte en het zegel des verbonds alleen mogen gegeven worden aan iemand die gelooft. Dit leidt tot het Baptisme, dat ook den grond voor het recht op de belofte en den doop in het subject stelt. De Gereformeerden leeren echter, dat de grond voor alles, wat het subject ontvangt absoluut alleen Christus is, en dat Hij ons geschonken wordt door de belofte des verbonds. De grond voor alles, wat wij in het verbond ontvangen, is dus objectief.

De grondgedachte van deze opvatting is reeds opgekomen in den tijd der reformatie, zij het ook in een ander verband. De Anabaptisten vatten de Oud- en de Nieuwtestamentische bedeeling op als tegenstellingen. In het Oude Testament waren alleen beloften van tijdelijke goederen; in het Nieuwe Testament alleen beloften van eeuwige goederen. Onder de nieuwe bedeeling is er geen uitwendig verbond. De nationale vorm

is afgelegd, en het is nu alleen geestelijk, en daarin zijn alleen ware geloovigen. Ook bij de Pietisten komt die grondgedachte voor. Ontevreden met den verbasterden toestand der kerk wilden zij in de ecclesia een ecclesiola van enkel uitverkorenen vormen.

Om met de boven genoemde abstracte theorie van het verbond eenerzijds aan het Baptisme te ontkomen, en om haar anderzijds bruikbaar te maken voor het leven, heeft men gezegd, dat men moet *onderstellen* dat alle bondelingen uitverkorenen zijn.

Hierbij moet opgemerkt worden, dat men principieel toch de idee van het Baptisme vasthoudt, n.l. dat men iets in den mensch zoekt als grond voor het in-zijn in het verbond, al wordt dit dan ook slechts ondersteld. Ook wordt het doel niet bereikt n.l. om die theorie bruikbaar te maken voor het leven. Wanneer men zegt: Ik onderstel dat zij uitverkoren zijn, dan beteekent dit: Ik *onderstel* dat zij in het verbond zijn. Zoo wordt het geheele verbond eene onzekerheid. Het woord onderstelling zegt, dat men geen objectieven grond voor het in-zijn in het verbond heeft. In de practijk kan men er natuurlijk niets mede doen. Vandaar dat sommigen de onderstelling dan ook loslaten, en spreken en handelen alsof zij zeker weten dat allen, die men tot het verbond rekent, uitverkorenen zijn. Voor deze subjectieve meening is er natuurlijk evenmin eenige grond als voor de pas genoemde onderstelling. Voor de jeugd der gemeente ligt daarin het gevaar van valsche geruststelling en zelfmisleiding voor de eeuwigheid.

Elke poging om door abstracte redeneering den verborgen wil van God, dien wij dus niet kennen, in dit geval het besluit der verkiezing, in overeenstemming te brengen met zijn geopenbaarden wil, leidt altijd tot eenzijdigheid of naar den eenen of naar den anderen kant, zoowel in de leer als in de practijk. Bovendien er is ook een besluit der verwerping. En als men het recht erkent, om uit het besluit der verkiezing af te leiden dat men uitverkoren is, dan moet men evenzoo het recht erkennen, om uit het besluit der verwerping af te leiden, dat men verworpen is. Wie dit niet wil aanvaarden moet voor de leer des verbonds een ander uitgangspunt kiezen n.l. de belofte Gods, die ons in de H. Schrift is geopenbaard.

Tegenover de idealistische verbondstheorie, die van een

abstract idee uitgaat, staat een andere opvatting, die naar de empirische methode de leer des verbonds poogt aan te passen bij den gedeformeerden toestand des verbonds in de werkelijkheid. Deze leert dat er twee verbonden zijn, ook reeds bij Abraham. In het eene verbond zijn alleen tijdelijke zegeningen, en in het andere alleen geestelijke. Deze twee verbonden bestaan ook nog onder het Nieuwe Testament. Die in het eerste verbond zijn mogen wel ten avondmaal gaan, doch hun verzekert het niet hetzelfde als die in het tweede verbond zijn, Blake, Stoddard, J. Schuts, R. Schutte. Zie Vos, Het Genadeverbond in de Gereformeerde Theologie. Volgens deze opvatting is het verbond zooals het voor ons concreet bestaat een uitwendig verbond. In dit uitwendig verbond zijn er ook ware geloovigen, en die worden in abstracto wel als een afzonderlijk verbond gedacht, doch dit ligt buiten onze waarneming. Aan het bloot historisch geloof kende men het recht toe op doop en avondmaal. Deze opvatting werkt tegenwoordig nog na bij hen, die beweren, dat doopleden recht hebben om hunne kinderen te laten doopen, en evenzoo bij hen, die het doen van belijdenis opvatten als eene belijdenis van de leer en niet als eene belijdenis des geloofs. Deze verbondstheorie werd bestreden door Edwards, Koelman, Appelius, Brakel e.a.

Deze theorie leidt tot geheele veruitwendiging van het verbond. Men erkent nog wel een kleineren kring van uitverkorenen, maar dien stelt men voor als apart en buiten onze waarneming bestaande. Men heeft het verbondsbegrip vervormd naar den gedeformeerden toestand van het christendom, zooals men ook het begrip kerk in volkskerk of nationale kerk heeft veranderd. Het verbond, zooals het volgens deze theorie voor ons waarneembaar bestaat, is naar zijn wezen een verbond met uitwendige belijders, maar niet meer een verbond met de geloovigen en hun zaad, waarin God de heilsweldaden ter zaligheid mededeelt.

De grondfout van deze opvatting is, dat zij niet van het juiste verbondsbegrip uitgaat. Zij rekent niet genoeg met het theologisch karakter des verbonds. Het wezen van het verbond ligt niet in de oorzaak noch in het doel of de uitwerking, maar in datgene waardoor het een verbond is. Wel wordt het wezen bepaald door den oorsprong, en daarom moeten wij voor de opvatting van het wezen uitgaan van den oorsprong. Nu

ligt het in den aard der zaak, dat een verbond van God met den mensch, en inzonderheid met den zondigen mensch, noodwendig een monopleurisch en testamentair karakter moet hebben. Niets in den mensch, noch eenige actie van den mensch heeft medegewerkt tot het ontstaan van het verbond. Het is alleen en geheel eene instelling van God. De vraag is dus, wat het wezen is van het verbond zooals het door God alleen ingesteld is. De mensch is in het verbond gekomen alleen door een daad van God. In het verbond als zoodanig is geen enkel element van den mensch. Bij de bepaling van het wezen van het verbond mogen wij dus niet rekenen met iets van den mensh, dus ook niet met het onderscheid in de relaties van de menschen in het verbond. De fout van de boven besproken onderscheidingen in het verbond is juist, dat men uitging van het onderscheid in den geestelijken toestand of de relatie van de bondelingen, en het verbondsbegrip van daaruit wilde bepalen. Dit leidt tot een dualisme in de verbondsopvatting. Tot eenheid van het verbond en van het verbondsbegrip kan men alleen komen, wanneer men alleen van God uitgaat. Het verbond van God met ons en van ons met God komt alleen tot stand door God. Door de belofte: Ik ben uw God, verbindt God zich met ons, en daardoor verbindt Hij ons met Hem. Het wezen van het verbond bestaat dus in de belofteverbintenis van God met ons. Het verbond bestaat primordiaal in de relatie van God tot ons. Doch onze verbondsrelatie tot God komt niet daarna en door iets anders tot stand; niet door ons actief geloof, of ons geloofsvermogen, of onze wedergeboorte. Ook niet door een tweede daad Gods in betrekking tot ons. Door de belofte verbindt God zich aan ons, en deze belofte verbindt ons ipso facto aan Hem. Door deze belofte alleen komen wij in het verbond, en door niets anders.

Daar onze verbondsrelatie met God niet is ontstaan door iets van onze zijde, is ongeloof in het verbond niet in de eerste plaats een ontrouw worden aan eigen belofte of gezindheid, maar eene ontkenning van de waarheid van Gods belofte, d.i. van Gods verbond. Ook volgt uit dit verbondsbegrip, dat het ongeloof van een bondeling hem niet uit het verbond losmaken kan. Gods verbintenis met hem kan hij niet opheffen. Dit kan God alleen doen. Hoe ongeloovig een bondeling ook zijn moge, de door God gelegde band blijft totdat God

hem in den oordeelsdag finaal losmaakt. Deze opvatting van het verbond blijkt ook daaruit, dat Hij in betrekking tot ongeloovige en ongehoorzame bondelingen niet alleen als eerste partij getrouw blijft, maar dat Hij het verbond zelf in stand houdt, Neh. 9:32; Dan. 9:4 enz.

Het verbond is dus één. Welk onderscheid er ook zij in den geestelijken toestand van de bondelingen, zij zijn toch allen in dat éene verbond d.i. door Gods belofte met Hem verbonden. Er is geen alleen uitwendig en ook geen alleen inwendig verbond. Er is slechts één verbond. Er is echter wel onderscheid in de bondelingen in opzicht tot het subjectieve bezit van de genadeweldaden in het verbond. Naar den aard van deze bedeeling is het verbond nog relatief en niet absoluut en ongemengd. Het absolute of volmaakte komt eerst met Christus' wederkomst. In het verbond zijn niet *alleen* zaligmakende genadeweldaden, en niet *alleen* wedergeborenen. De éene, centrale belofte is: Ik ben uw God. Hierin zijn alle genadeweldaden voor tijd en eeuwigheid opgesloten. Geen bondeling krijgt in deze bedeeling den vollen inhoud van deze belofte in bezit. Slechts een klein deel er van. Doch ook de inhoud van de belofte, die voor deze bedeeling bestemd is, wordt niet in zijn vollen omvang door allen door het geloof aangenomen. Er zijn in het verbond uitwendige weldaden, *1 Tim. 4:8;* er zijn tijdelijke geestelijke weldaden, Joh. 15: 2—6; *Hebr. 6:2—7;* en er zijn eeuwige geestelijke weldaden. Doch er is niet een afzonderlijken kring in het verbond, waaraan God alleen de uitwendige weldaden, en een anderen kring, waaraan Hij alleen de tijdelijke geestelijke weldaden, en een anderen kring, waaraan Hij alleen de eeuwige geestelijke weldaden belooft. De eene centrale belofte, die alle verbondsweldaden insluit, is gegeven aan de geloovigen en hun zaad, aan allen in collectieven zijn. Er is dus één verbond, en één centrale belofte in dat verbond. Er is niet een afzonderlijke belofte van uitwendige weldaden, en een andere afzonderlijke belofte van inwendige of geestelijke weldaden. De inhoud van de éene belofte is geestelijk. Evenzoo het verbond. De uitwendige of stoffelijke weldaden zijn gevolg.

Doch van de subjectieve zijde is de individueele relatie van alle bondgenooten tot de belofte en dus ook tot God niet gelijk. Deze subjectieve actieve relatie bestaat in het geloof. Er

is echter onderscheid tusschen wondergeloof, historisch geloof, tijdgeloof, en zaligmakend geloof. Alle zijn geestelijke weldaden des verbonds. Ook zij, die geen zaligmakend geloof hebben, staan in geestelijk organische relatie tot Christus, Joh. 15:2—6, en genieten geestelijke genadegaven, Mat. 25:1—13; 1 Cor. 10:1—6; Hebr. 6:4—8; 10:10, vgl. 1 Cor. 7:14; Hebr. 10: 28, 29; 2 Petr. 2:20, 21. Zij staan niet als losse individuen in het verbond, noch in opzicht tot God, noch in opzicht tot de ware geloovigen. Ook vormen zij geen afzonderlijken kring, maar zij zijn in het organisme van het verbond zooals het als Gods heilsinstelling historisch bestaat. En zij zijn zelfs verantwoordelijk voor de belofte des verbonds in zijn vollen omvang. De zaligmakende weldaden bezitten zij niet. De geestelijke weldaden, die zij genieten, en de aard van hunne relatie in het verbond gaat niet verder dan de aard van hun geloof, en is hierdoor beperkt en bepaald.

Uit de pas aangehaalde teksten blijkt, dat bondelingen zelfs ongeloovig kunnen worden. De subjectieve verbreking van het verbond is niet slechts eene zonde van ontrouw maar van ongeloof. Het is niet slechts een verbreken van een eigen belofte, een ontrouw aan eigen belijdenis, of aan eigen geloof, waardoor het verbond subjectief werd aanvaard; niet de verbreking van eene relatie, die zij zelf hebben doen ontstaan, maar van eene relatie, waarin God hen geplaatst had, van een band, waarmede God hen aan zich had verbonden. Ongeloof heeft niet betrekking op een eigen belofte of daad, maar op eene belofte of daad van God. Door hun ongeloof zeggen zij, dat Gods belofte geene waarheid en Gods verbond geene werkelijkheid is. Daarom zal hun oordeel zoo veel zwaarder zijn dan van hen, die buiten het verbond staan.

Met het oog op den gemengden toestand van het verbond zouden wij ook hier, even als bij de kerk, kunnen spreken van eene zichtbare en onzichtbare zijde, om daardoor aan te duiden, dat niet allen, die in het verbond zijn, wedergeborenen zijn, en dat wij dezen als zoodanig niet kunnen zien, omdat de inwendige staat van den mensch voor ons onzichtbaar is, terwijl God alles ziet. Doch in concreten zin heeft deze onderscheiding voor ons geen andere beteekenis dan aan te wijzen, dat het in-zijn in het verbond op zich zelf geen absolute waarborg is voor onze zaligheid.

Daar het wezen van het verbond alleen bestaat in de belofteverbintenis van God met ons, en daardoor van ons met God, en deze verbintenis alleen een daad van God is, zoo volgt, dat onze verbondsrelatie tot God niet tot stand komt door eene daad van ons. Alleen door deze daad van God zijn wij in het verbond, en door niets anders. Wat wij in het verbond ontvangen en doen is gevolg daarvan. En daar de belofte: Ik ben uw God, alle genadeweldaden insluit, zoo volgt daaruit, dat deze ook alle *in* het verbond verkregen worden. Ook de wedergeboorte gaat dus niet aan het verbond vooraf, maar wordt in het verbond geschonken. De belofte, en dus ook het verbond, onderstelt niet de wedergeboorte, maar belooft haar. Het verbond wordt opgericht met den mensch niet in de hoedanigheid van wedergeborene, maar van zondaar. Het verbond dient niet slechts om het buiten het verbond om ontvangene geestelijke leven tot bewustheid, actie en ontwikkeling te brengen, maar ook om dat geestelijk leven zelf deelachtig te maken. God werkt door zijne belofte, en in zijn verbond, niet slechts in het bewustzijn, maar ook in het zijn d.i. in de geestelijke qualiteit van het hart. De belofte dient niet slechts om de verduistering des verstands weg te nemen, maar om uit den staat des doods te verlossen. De belofte sluit in alle genadeweldaden der verlossing van het begin tot het einde. Er gaat geen genadeweldaad aan het verbond vooraf.

Heeft God alle weldaden der verlossing in zijne verbondsbelofte ingesloten, en heeft Hij deze belofte alleen aan zijn verbondsvolk gegeven, dan volgt daaruit, dat er buiten het verbond om geene genadeweldaad wordt medegedeeld. God gebruikt zijn verbondsvolk als middel niet alleen om het verbond te continueeren in zijne geslachten, maar ook om het verbond uit te breiden door de verkondiging van het evangelie aan alle volken der wereld. Voor de bewering, dat er wedergeboorte, d.i. verlossing mogelijk is onafhankelijk van de belofte, is er geen enkel gegeven in de H. Schrift. Niet alleen de Heidenen maar ook de Joden zijn buiten Christus in den staat des geestelijken doods, Rom. 1:18—3:19; 6:13; Eph. 5:14; Col. 2:13. Ook bij hen, die uit de Joden en Heidenen in Christus gelooven, wordt niet ondersteld, dat de wedergeboorte vooraf reeds bestond, maar dat zij toen eerst tot stand kwam, Joh. 3:3—7; Eph. 2:1—13; Col. 2:13. Er is geen zaligheid buiten het verbond,

Rom. 9:4; Eph. 2:11—13, en niet buiten Christus, Joh. 14:6; Hand. 4:12. Hierin ligt juist de grond voor de absolute noodzakelijkheid van het werk der zending.

7. *Belofte en eisch in het genadeverbond.*

Over de belofte naar haren inhoud is vroeger reeds gesproken. Hier beschouwen wij de belofte in verband met eischen en plichten in het genadeverbond. Wij gebruiken niet het begrip voorwaarde, omdat dit aanleiding geeft tot misverstand zooals uit de geschiedenis blijkt. Calvijn, Gomarus, Maresius, Turrettinus e.a. gebruikten den term conditio, doch Junius, Brakel e.a. hadden daartegen bezwaar, omdat het begrip voorwaarde in Arminiaanschen zin kon opgevat worden, aanduidende een daad van den mensch, waardoor hij recht verkrijgt op het beloofde. Uit het begrip verbond *der genade* als tegenstelling van verbond *der werken* volgt, dat het begrip voorwaarde in dien zin volstrekt uitgesloten is.

Wij moeten hier echter niet alleen het Arminianisme, maar ook het Antinominianisme vermijden. Het eerste leidt uit den eisch Gods en de plicht van den mensch af, dat de mensch den eisch in eigen kracht volbrengen kan, en ontkent de onmacht van den zondaar. Het tweede gaat van de onmacht uit, en leidt daaruit af, dat God van den mensch niets eischt, en dat de mensch dus geene plichten te vervullen heeft. Het concludeert uit de onmacht van den mensch tot de opheffing van Gods eisch. Het zoekt het onderscheid tusschen het genadeverbond en het werkverbond daarin, dat er in het eerste geene eischen en plichten, maar alleen beloften zijn. Dit is onjuist. In beide zijn eisch en belofte. Het onderscheid is, dat in het werkverbond de eisch aan de belofte voorafgaat, en dat de mensch uit eigen kracht dien eisch volbrengen moet, en dat hij hierdoor recht verkrijgt op het beloofde, en dat in het genadeverbond de belofte aan den eisch voorafgaat, en dat de mensch door deze belofte recht krijgt op het beloofde, en dat hij den eisch volbrengen moet door de kracht der genade Gods.

De belofte op zich zelf brengt ipso facto de verplichting mede om ze te gelooven. Als God eene belofte geeft aan den mensch, zegt Hij niet: Gij behoeft haar niet te gelooven. Dit kan natuurlijk hiet. Wie de verplichting om te gelooven ontkent, moet ook ontkennen, dat God eene belofte geeft. En

dan zou men moeten aannemen, dat God rechtstreeks, zonder belofte, de zaligheid aan den mensch mededeelt.

De eisch om te gelooven is van denzelfden omvang als de belofte. De mensch moet de geheele belofte gelooven. Die belofte is: Ik ben uw God. Daarin wordt niet alleen rechtvaardigmaking, heiligmaking en verheerlijking, maar ook wedergeboorte, geloof en bekeering beloofd. De belofte omvat de volledige verlossing van het begin tot het einde. Hieruit volgt ten eersten, dat de belofte voorafgaat aan de mededeeling van het beloofde, en ten tweeden, dat de belofte en de eisch om haar te gelooven, komen tot den mensch in de hoedanigheid van zondaar, en niet in de hoedanigheid van wedergeborene en kunnende gelooven. Dit geldt evenzoo van de eischen der wet, Catech. vr. 9. Wie op Antinomiaansche wijze leert, dat de beloften en eischen niet komen tot den zondigen, onmachtigen mensch, maar tot den mensch, die wedergeboren is en gelooven kan, moet de mededeeling van de genadeweldaden van wedergeboorte en geloof aan de beloften en eischen laten voorafgaan. Dan moet men leeren, dat deze weldaden buiten de beloften om d.i. buiten het genadeverbond medegedeeld worden. Deze zijn dan geene weldaden des verbonds, maar gaan er aan vooraf. Dan komt de verlossing, die principieel in de wedergeboorte bestaat, buiten het verbond tot stand. En dan is het verbond met zijne beloften en eischen slechts een middel om de wedergeborenen en gerechtvaardigden tot bewustzijn te brengen van hetgeen zij buiten het verbond hebben ontvangen. Dan heeft het verbond geene beteekenis voor den aanvang en de ontwikkeling van het geestelijke leven in het hart van den mensch, want dat alles komt tot stand door eene onmiddelijke werking Gods buiten het verbond om. Het verbond heeft dan geene beteekenis voor het geestelijke zijn, maar alleen voor het bewustzijn. Het heeft slechts intellectueele beteekenis, en dient alleen tot mededeeling van kennis. Het is dan niet meer in den ouden Gereformeerden zin de heilsinstelling Gods tot mededeeling van de verlossing. Zoo verliest men de eenheid, en ontstaat er een tweeheid. Er is dan eene onmiddelijke werking Gods in het hart, en eene middelijke werking door het verbond op het verstand. Er is eene afzonderlijke mededeeling van het leven, en een andere mededeeling van de kennis van dat leven. Voor deze scheiding van zijn en bewustzijn, van leven

en kennis, is er nergens eenige grond in de Schrift. Zij leert de eenheid van beide, Joh. 17:3.

De Antinomiaansche opvatting, dat God van den mensch niet eischt wat hij niet doen kan, en dat God aan den mensch in den onwedergeboren toestand geene beloften geeft en geene eischen stelt, en dat de beloften en eischen alleen zijn voor de wedergeborenen, is in strijd met de Schrift, en met de Gereformeerde verbondsleer. In de belofte: Ik ben uw God en uw zaads God, belooft God niet slechts, dat Hij in ons bewustzijn ons overtuigen zal, dat zijne belofte *waar* is, en dat wij wedergeboren en gerechtvaardigd *zijn*, maar Hij belooft ons daarin de geheele onderwerpelijke verlossing, ook de wedergeboorte. De wedergeboorte en rechtvaardigmaking gaan dus niet aan de belofte vooraf, maar worden in de belofte beloofd, en worden evenals de andere genadeweldaden in en door het verbond geschonken. Deze belofte, die ook de wedergeboorte belooft, komt tot den mensch in de hoedanigheid van zondaar, en dus evenzoo de eisch om deze belofte te gelooven.

Hiertegen heeft men tweeërlei bezwaar. Ten eersten, dat de belofte dan gegeven wordt aan den mensch, die niet gelooven kan, en hem een eisch gesteld wordt, dien hij niet volbrengen kan. En ten tweeden, dat men, door het geloof niet alleen als eene belofte maar ook als een eisch op te vatten, het genadeverbond wezenlijk tot een werkverbond maakt. Op het eerste bezwaar geeft onze Catechismus vr. 9 het antwoord. Dat de mensch uit zich zelf niet kan gelooven, is niet Gods schuld, en ontneemt aan God niet het recht om hem eene belofte te geven. Die belofte zelve is een daad van Gods genade, en de onmacht van den mensch ontneemt aan God niet het recht om genade te bewijzen. Door de zonde is de mensch wel rechteloos geworden tegenover God, maar God niet rechteloos tegenover den mensch. Daar God de schepper is van den mensch is de mensch zijn eigendom. Hierdoor heeft God absolute souvereiniteit over den mensch, en kan Hij vrijmachtig over hem beschikken, en voor den mensch volgt daaruit de absolute verplichting, om te gelooven wat God belooft en te doen wat God eischt. Indien er geen creatuurlijke relatie bestond, en de mensch een oorspronkelijk zelfstandig en onafhankelijk wezen ware tegenover God dan zou hij het recht hebben om al of niet te gelooven, en dan zou niet gelooven geen zonde

zijn. Doch nu hij schepsel Gods is volgt daaruit de verplichting om God onvoorwaardelijk te gelooven. Deze creatuurlijke relatie kan niet opgeheven worden. Door de zonde houdt de mensch niet op Gods schepsel en eigendom te zijn, en in het genadeverbond wordt deze relatie niet op nonactiviteit gezet. In het genadeverbond komt God als schepper met zijne beloften der genade tot den zondigen mensch, die zijn schepsel is, en daarom verplicht is om deze beloften te gelooven.

Hieruit volgt het antwoord op het tweede bezwaar. De fout is hier dat de werkverbondsrelatie wordt vereenzelvigd met de scheppingsrelatie. Het Antinominianisme gaat uit van de gedachte, dat niet alleen de plicht van het werkverbond maar ook de plicht van den mensch als schepsel Gods is opgeheven. Dit is onjuist. Afgedacht van het werkverbond was de mensch in de hoedanigheid van schepsel Gods verplicht om volmaakt voor God te leven. Doch hij kon daardoor niets verdienen, en geen recht op het eeuwige leven verwerven. Hij bleef wat hij was. En wat hij was, was hij niet uit zich zelf maar door God. In het werkverbond is het anders. Hierin heeft God een specialen eisch gesteld, en daaraan heeft Hij de belofte van het eeuwige leven verbonden. De vervulling van dezen eisch is de voorwaarde, en geeft den mensch het recht, om het beloofde te verkrijgen. Doch de mensch heeft dezen eisch niet vervuld. Christus heeft het in zijne plaats gedaan. Nu bestaat er voor den mensch geen eisch meer als voorwaarde om het recht op het eeuwige leven te verkrijgen. Christus heeft dit recht voor den mensch verdiend, en dit recht wordt hem nu geschonken in de belofte van het genadeverbond. Doch door Christus' verlossingswerk is de creatuurlijke relatie, d.i. Gods recht als schepper en des menschen plicht als zijn schepsel niet opgeheven. Dit is boven reeds aangetoond. Daar Christus alle recht op de volkomene verlossing heeft verdiend, kan er in het genadeverbond geen eisch als voorwaarde zijn, waardoor de mensch eenig recht kan verwerven. Dit is onmogelijk wegens onze onmacht, maar het is ook onnoodig. De eischen in het genadeverbond zijn dus geen element van het werkverbond, maar zijn wezenlijk van een geheel anderen aard. Zij hebben paedagogische beteekenis. Hierop komen wij in het vervolg nog terug.

Om alle Pelagiaansche (Arminiaansche) opvatting van de

eischen in het genadeverbond af te snijden, moet nog eens de nadruk er op gelegd worden, dat het *Gods* verbond is. Het is een testament, doch niet in gewoon menschelijken zin. God geeft niet alleen het recht op de erfenis, maar maakt haar ook tot bezit, Jer. 31:31—34; Ezech. 36 en 37:1—14. Philp. 2:12,13; Hebr. 8:6—13; 9:15—17. In Gen. 15 en 17 enz. zegt God nooit: Wij richten een verbond op, maar altijd: *Ik* richt mijn verbond op, en Hij noemt het doorloopend: *mijn* verbond. En de reden, waarom God zijn volk Israel verlost, ligt primordiaal niet daarin, dat het zijn volk is, maar daarin, dat God Israels God is. Ook in het verbond der genade treedt God op als de souvereine God, die oppermachtig over den mensch beschikt. Hij spreekt en het is er. God maakt niet alleen het verbond van zijne zijde met ons, maar ook van onze zijde met Hem. De belofte verbindt God niet alleen aan den mensch, maar verbindt den mensch ook aan God. "Gij zijt mijn volk" is ook eene belofte in denzelfden zin als "Ik ben uw God". Hij zegt niet: Ik ben uw God, indien gij mijn volk wilt zijn. Ook niet: Ik ben uw God, en gij zult mijn volk worden. Op hetzelfde oogenblik als God tot ons zegt: Ik ben uw God, zijn wij zijn volk. Trouwens het eerste kan niet waar zijn zonder het tweede. Hij kan niet onze God zijn zonder dat wij zijn volk zijn. Door het eerste is het tweede gegeven. Dit volgt noodwendig uit de absolute souvereiniteit Gods over den mensch. Bovendien een verbond van God met den schuldigen, rechteloozen, machteloozen mensch moet noodwendig geheel Gods verbond zijn. Het is in zijn oorsprong, zijn inhoud, zijne middelen en zijn doel, het is geheel en al een verbond der *genade.* En alle genade komt van God. Deze verbintenis door God alleen is het genadeverbond naar zijn wezen. De mensch kan geen enkel element aan dit verbond toevoegen. Alles wat hij in het verbond ontvangt, wordt hem geschonken krachtens deze verbintenis die God met hem heeft gemaakt.

Alle synergisme moet dus ook bij het genadeverbond uitgesloten worden. Elke poging, om de menschelijke verbondsidee hier te willen handhaven, is in strijd met het wezen van het verbond der genade. Het is geen verdrag, dat door twee partijen tot stand komt. Er zijn wel twee partijen. Dit ligt in het begrip verbond; ook in het begrip testament. Het is een verbond met den mensch. Doch de mensch komt niet tot God

om met Hem het verbond op te richten, maar God komt tot den mensch, en maakt hem tot tweede partij. De mensch doet uit zich zelven niets om het verbond te doen ontstaan, noch om er in te komen, noch om in het verbond zich de weldaden toe te eigenen. Elke voorstelling alsof het genadeverbond door de instemming van des menschen zijde eerst het karakter van een verbond zou krijgen, of daardoor een volledig verbond zou worden in den zin van een menschelijk verbond, is onjuist. Het genadeverbond kan ook in zijne uitwerking nooit gelijk worden aan een dupleurisch verdrag van menschen. Alle actie van den mensch in het verbond doet hij niet uit zich zelf, maar door de kracht, die God hem schenkt, Philp. 2:12, 13. Wij komen onzerzijds niet eerst dan in het verbond als wij belijdenis des geloofs doen, of als wij gelooven, of als wij wedergeboren worden. Ons zijn in het verbond gaat aan dat alles vooraf. Onze rechten en onze plichten in het verbond zijn niet een gevolg van onze inwilliging in het verbond, niet van wat wij zijn of bezitten of doen. Het verbond ook als verbintenis van ons met God komt alleen door God tot stand. Deze verbintenis ontstaat niet eerst als wij gelooven of wedergeboren worden, zoodat wij tot zoolang los van God zijn, en vrij om ons eigen zin te doen. Zulk eene vrijheid tegenover God bestaat er niet, ook niet buiten het verbond. Wij verkrijgen de verbondsrechten en komen onder de verbondsplichten alleen door de belofte en den eisch Gods, en niet door iets in ons of van ons.

In de verbondsbelofte liggen dus de volgende hoofdgedachten. Ten eersten, door de belofte verbindt God zich met ons en verbindt Hij ons met Hem. Het wezen van het genadeverbond bestaat in eene verbintenis niet door eischen, maar door beloften, welke samengevat zijn in de centrale belofte: Ik ben uw God. En hierin ligt opgesloten de belofte: Gij zijt mijn volk. Die centrale belofte duidt niet alleen de objectieve, maar ook de subjectieve zijde van het verbond aan. Zij verbindt God met ons, en ons met God. Ten tweeden, door de belofte schenkt God ons *rechtens* al het beloofde, zoodat wij het in Christus hebben, en het subjectief ons eigendom is. De erfgenaam wordt rechtens eigenaar van de erfenis alleen door het testament, niet door zijn geloof aan de waarheid van het testament. Ten derden ligt in de belofte, die onvoorwaardelijk is, dat God zelf alles geeft, wat Hij belooft, ook het geloof, waar-

door de bondeling *feitelijk* het beloofde in bezit krijgt. Ten vierden wordt in de belofte alles beloofd, wat tot de onderwerpelijke verlossing behoort, zoodat er geene mededeeling van eene genadeweldaad aan deze belofte voorafgaat. En ten vijfden brengt deze belofte ipso facto de verplichting mede om haar te gelooven, omdat ze een belofte is van God den souvereinen Schepper aan den mensch, die zijn schepsel en eigendom is.

Nu volgt de vraag aangaande de beteekenis van de eischen of plichten. Er zijn in het genadeverbond drieërlei eischen. Er zijn eischen, die op de kennis der ellende betrekking hebben. Er zijn ook eischen, die hun doel hebben in de verlossing. En eindelijk zijn er eischen, die betrekking hebben op de dankbaarheid. Hier hebben wij alleen te doen met de eischen in den tweeden zin. Het geloof, de bekeering en de heiligmaking worden in de H. Schrift niet alleen als gaven der genade, maar ook als eischen voorgesteld. Het geloof als gave in Rom. 12:3; 1 Cor. 3:5; Gal. 5:22; Eph. 2:8, 9; 6:23; Philp. 1: 29; 2 Petr. 1:1. Het geloof als eisch in Mark. 1:15; 11:22; Joh. 6:29; 12:36; 14:1; 1 Joh. 3:23. De bekeering als gave Jerm. 31: 1—34; Ezech. 36 en 37:1—14; Hand. 5:31; 11:18. De bekeering als eisch in Mat. 3:2; Mark. 1:15; Hand. 2:38. Soms verbonden met geloof Mark. 1:15; Hand. 20:21. De heiligmaking als gave in 1 Cor. 6:11; Eph. 5:26, 27; 1 Thes. 5:23; Hebr. 2:11. De heiligmaking als eisch in 1 Thes. 4:3; Hebr. 12:14; 1 Petr. 1:16.

Niet alle weldaden, die in het genadeverbond medegedeeld worden, komen voor in den vorm van eischen. Niet de wedergeboorte, rechtvaardigmaking en verheerlijking. Deze weldaden hebben betrekking op de verlossing uit *den staat* der zonde. Hierbij is de mensch passief. Doch de genadegaven van geloof, bekeering en heiligmaking stellen den mensch in staat tot geestelijke *actie*, waarin hij zelf bewust en willend optreden moet. Met het oog hierop worden deze genadegaven niet alleen als beloften, maar ook als eischen voorgesteld.

Geloof, bekeering en heiligmaking zijn beloften en hieraan gaan geene eischen vooraf. Het zijn onvoorwaardelijke beloften. Doch deze beloften zelve worden in den vorm van eischen voorgesteld in verband met andere genadeweldaden. Het geloof in verband met rechtvaardigmaking; de bekeering

in verband met de herstelling in de gemeenschap met God; en de heiligmaking in verband met de verheerlijking. Doch het geloof is geene voorwaarde voor de rechtvaardigmaking enz. Geene voorwaarde alsof de vervulling van Gods belofte der rechtvaardigmaking daarvan afhing; alsof de mensch in eigen kracht deze voorwaarde moet vervullen; en alsof hij daardoor recht op de rechtvaardigmaking zou verwerven. God eischt wel geloof, maar niet geloof uit ons eigen kracht. De belofte des geloofs gaat aan den eisch des geloofs vooraf. Deze eisch is geene voorwaarde. Dit blijkt ook uit het begrip geloof zelf. Gelooven is ontvangen en toeeigenen, en kan dus geen verdienend werk zijn, maar staat tegenover werk, en kan dus ook niet het recht op iets verwerven. Het geloof is dus niet de grond voor de rechtvaardigmaking. Uit het begrip geloof volgt dat dit niet kan. Bovendien het geloof is zelf eene gave der genade, en kan dus niet een rechtsgrond zijn van ons. Een voorafgaande genadeweldaad geeft ons geen recht op een volgende. De rechtsgrond van alle weldaden des verbonds ligt objectief in de verdienste van Christus, en subjectief in de belofte des verbonds. De rechtsgrond voor onze zaligheid in haar vollen omvang ligt tot in eeuwigheid buiten ons. Het geloof is niet de grond of de voorwaarde, maar de receptieve actie der ziel, waardoor wij het beloofde deelachtig worden.

De eischen in het genadeverbond doen ons zien, dat God de genadeweldaden den mensch niet op mechanische of magische maar op paedagogische wijze deelachtig maakt, d.i. Hij bewerkt hem naar zijne hoedanigheid als mensch. Niet als een ding of een machine of een dier. God neemt hem in zijn verbond op zooals hij is, met al wat hij heeft, en in al zijne relaties; en zoo wordt hij ook in het verbond door God behandeld. Hij handhaaft daarbij de creatuurlijke relatie. Als God der genade heft Hij zijne souvereiniteit als Schepper van den mensch niet op, en Hij ontheft hem niet van zijne verplichting als zijn schepsel. God behandelt den mensch zooals Hij zelf hem heeft gemaakt, naar zijne juridische relatie, naar zijne redelijke, religieuse, ethische natuur, als een bewust en willend wezen, met zijn besef van God, van recht, van zonde en verantwoordelijkheid. De mensch is wel geestelijk maar niet redelijk dood. Bij den mensch is er psychisch potentieele receptiviteit voor de werking Gods; niet bij het dier.

God belooft alles, doch Hij rekent er niet op, dat de mensch dat uit eigen kracht aannemen zal. Hij geeft zelf alles wat hij belooft. En toch stelt Hij het den mensch in den vorm van eischen en plichten voor. Doel hiervan is den mensch te erkennen als redelijk en zedelijk, bewust en verantwoordelijk wezen, en hem toe te bereiden, om met bewustheid en vrijheid actief in het verbond te doen optreden, en de gemeenschap met de zondige wereld te verbreken. Omdat de mensch machtelooze zondaar is belooft God hem alles. Omdat hij zijn schepsel en een redelijk wezen is handhaaft God zijne verplichting jegens Hem. Beloften en eischen zijn beide naar de behoeften van den mensch, en middelen, waardoor de Heilige Geest hem naar zijnen aard bewerkt. Jezus zegt: Gij kunt tot mij niet komen, en toch eischt Hij: Komt tot mij. Beide gebruikt Hij, om den zondaar te overtuigen van zijne onmacht en van zijnen plicht, van niet kunnen en toch moeten, om op deze wijze de behoefte in het hart te werken aan de belofte, aan de genade. Wie de onmacht ontkent is Pelagiaansch, en wie de plicht niet handhaaft is Antinominiaansch. De volgorde van belofte en eisch mag niet omgekeerd worden. De belofte gaat in het genadeverbond aan den eisch vooraf. Deze volgorde moet ook in de prediking en catechisatie gehandhaafd worden.

Aangaande de eischen der Wet als middel tot de kennis der ellende en als regel der dankbaarheid zie men den Catechismus, vr. 3-11 en vr. 80, 91, 114, 115, en voorts Rom. 5:20; 7:7; 8:3; 10:4; Gal. 2:19; 3:19, 23, 24; Gen. 17:1; Lev. 18:5; Mat. 5:16; 19:7; Luk. 10:28; Philp. 1:11; Col. 3:17; Tit. 2:14; 3:8, 14.

8. *De relatie in het genadeverbond.*

Door relatie wordt bedoeld de gemeenschap tusschen God en de bondgenooten. De opvatting van deze relatie wordt bepaald door het verbondsbegrip. Sommigen vatten het genadeverbond in een ruimen zin op, en sluiten daarbij het verbond der verlossing en zelfs ook de verkiezing in. Vroeger is reeds aangetoond, dat dit niet juist is. Het genadeverbond, zooals het in de Heilige Schrift geleerd wordt, is een verbond met menschen, een instelling Gods in den tijd. Het verbond is eeuwig d.i. tot in eeuwigheid, maar niet van eeuwigheid. De verkiezing is het besluit aangaande de verlossing, het verbond des vredes heeft betrekking op de verwerving der verlossing, en het verbond der genade op mededeeling der verlossing. De

verkiezing is de oorzaak der verlossing, het verbond des vredes is het middel der verlossing, en het genadeverbond is de toepassing der verlossing.

Overeenkomstig de Heilige Schrift wordt het genadeverbond in onze Confessies voorgesteld als eene in de historie bestaande instelling Gods tot mededeeling der verlossing Daarnaast is later een andere opvatting opgekomen, die de leer des verbonds niet afleidt uit de Heilige Schrift, maar uit de idee der verkiezing. Het verbond is dan niet eene verbintenis door beloften, maar eene rechtstreeksche gemeenschap met God, die van eeuwigheid bestaat in het besluit der verkiezing, Kuyper, Het Calvinisme, blz. 13. Het verbond is onmiddelijk, bestaat vóór en buiten de beloften, valt buiten den tijd en de historie. Uitverkoren zijn is identisch met bondeling zijn. Als verkorene is iemand bondeling. Krachtens de verkiezing wordt hij wedergeboren geboren. Het verbond kan geene middelijke gemeenschap zijn met God, geene verbintenis door beloften, want de belofte, het Woord Gods, kan door den Geest niet werken op het zijn, maar alleen op het bewustzijn. Het Woord heeft alleen intellectueele beteekenis. Er is eene onmiddelijke, rechtstreeksche werking des Heiligen Geestes op het zijn, en een andersoortige werking op het bewustzijn. Het verbond als belofteverbintenis, zooals God het feitelijk reeds met Adam na den val, en formeel met Abraham opgericht heeft, is niet het wezenlijke verbond, maar dient om het onmiddelijk bestaand verbond bekend te maken. Het is de promulgatie van het verbond. De belofte zegt niet, dat God de wedergboorte werken zal, maar constateert, dat de wedergeboorte reeds bestaat. Alle wezenlijke bondelingen zijn wedergeboren. De reden, waarom men spreekt van ondersteld wedergeboorte ligt niet daarin, dat er onder de wezenlijke bondelingen, d.i. onder de uitverkorenen ook onwedergeborenen kunnen zijn, maar daarin, dat er in het in de historie bestaande verbond ook onwedergeborenen zijn, die bondelingen zijn in schijn, en er dus niet toe behooren. De reden, waarom men spreekt van onderstelde wedergeboorte ligt dus eigenlijk in onze onbekwaamheid, om de werkelijke bondelingen te onderkennen van hen die naar den schijn bondelingen zijn. Die reden ligt dus niet objectief in het verbond, want daarin zijn geen onwedergeborenen, maar ligt subjectief in ons.

Dat bij deze opvatting de wedergeboorte aan de belofte

voorafgaat, ligt ook in de stelling, dat de wedergeboorte de grond is voor den doop, want de doop is niet iets op zichzelf, maar één met de belofte. Gaat de wedergeboorte aan den doop vooraf, dan gaat zij ook aan de belofte vooraf. Dan is voor de kinderen des verbonds de belofte geen grond voor de wedergeboorte, maar de wedergeboorte is grond voor de belofte. Door de belofte wordt hun niet de wedergeboorte beloofd, maar omdat zij wedergeboren zijn, wordt hun de belofte gegeven. Zij verkrijgen niet door het testament het recht op de erfenis, maar omdat zij recht op de erfenis hebben ontvangen zij het testament. Zij zijn wedergeboren, kinderen Gods, feitelijk en rechtens erfgenamen, en daarom wordt hun de erfenis door het testament toegekend. Het heilsfeit gaat aan het heilswoord vooraf, het feitelijke aan het juridische, de levensgemeenschap aan de belofteverbintenis, het subjectieve aan het objectieve.

Deze opvatting van het genadeverbond is niet in overeenstemming met de Heilige Schrift en de gereformeerde Belijdenis.

a. De begrippen verkiezing en verbond worden in de Heilige Schrift nergens vereenzelvigd. De verkiezing is een besluit, dat van eeuwigheid in God is, en daarin heeft Hij vastgesteld wie zalig zullen worden. Het verbond is de instelling Gods tot mededeeling der zaligheid. Besluit en daad zijn niet identisch. Ook zijn oorzaak en wezen niet hetzelfde. De oorzaak ligt buiten de zaak, het wezen ligt er in. De verkiezing kan men wel noemen de causa originalis van het verbond, maar niet het verbond zelf. Het verbond is eene instelling Gods in den tijd. Het is eene verbintenis van God met den mensch door beloften. Vgl. blz. 134 over de verkiezing en het genadeverbond, en de raad des vredes en het genadeverbond.

b. Over de stelling, dat de Heilige Geest door de belofte, het Woord, alleen kan werken op het bewustzijn en niet op het zijn, wordt later afzonderlijk gesproken bij de wedergeboorte. Hier zij opgemerkt, dat volgens deze stelling niet alleen de wedergeboorte, maar de geheele vernieuwing van het zijn van het begin tot het einde, de verheerlijking, buiten de belofte, het verbond, om en dus onmiddelijk tot stand komt. En verder volgt daaruit dat de Heilige Geest ook door den doop niet werken kan op het zijn, en dat de doop dus niet dienen kan tot versterking van de wedergeboorte. En evenmin

het avondmaal. De sacramenten zijn in dit opzicht niet anders dan het Woord.

c. Men moet dan twee verbonden aannemen, die wezenlijk onderscheiden zijn. Het eerste heeft betrekking op het zijn, het tweede op het bewustzijn. Het eerste bestaat in onmiddelijke gemeenschap met God, het tweede bestaat middelijk, objectief in de belofte Gods en subjectief in het geloof. Het eerste bestaat van eeuwigheid, het tweede is opgericht in den tijd. Het eerste is noodzakelijk tot de zaligheid, het tweede niet. Krachtens de verkiezing, d.i. het onmiddelijk verbond, worden de verkorenen, de bondelingen, wedergeboren geboren. In het andere verbond komen zij eerst als de Heilige Geest door de belofte in hun bewustzijn werkt en dit actief maakt. De wedergeborenen, die opgroeien, zijn in twee verbonden. Naar hun zijn zijn zij in het onmiddelijk verbond, dat buiten de historie staat, en naar hun bewustzijn zijn zij in het middelijk verbond. Er is tweeërlei verbondsrelatie. Er is eene zijnsrelatie, en er is eene bewustzijnsrelatie. Men kan in het eene verbond zijn zonder in het andere te zijn. Kinderen der geloovigen die jong sterven, zijn alleen in het eerste verbond, niet in het tweede.

Er zijn dus twee verbonden. Er is wezenlijk onderscheid. Het wezen van het eerste verbond bestaat in de van eeuwigheid bestaande rechtstreeksche gemeenschap met God. Hieruit volgt, dat het verbond, dat God in den tijd opgericht heeft, naar zijn wezen anders moet zijn. De verhouding van beide kan niet aangeduid worden door de onderscheiding van de onzichtbare en de zichtbare zijde, want hierbij denkt men aan één verbond. Ook bedoelt men niet dezelfde relatie uit twee oogpunten, of van twee zijden, maar twee onderscheidene relaties, waarvan de eene kan bestaan zonder de tweede. De verhouding is ook niet als wezen en verschijningsvorm, want het tweede verbond komt niet uit het eerste voort, maar wordt er van buiten af aan toegevoegd. Het verbond in den tijd is de promulgatie van het verbond van eeuwigheid. Met insluiting van het objectieve verlossingswerk van Christus wordt het verbond der genade soms genoemd een bijkomstig middel, een abnormale weg, een steigerwerk, dat tijdelijk voor noodhulp dient. Kuyper, Encyclopaedie II, 207, 260, 261, 324, 325. Het Calvinisme, 46—57.

In de Heilige Schrift wordt echter slechts van één verbond

der genade gesproken, dat door God in den tijd is opgericht, feitelijk reeds door de belofte van het zaad aan Adam, en formeel met Abraham. De beloften van dit verbond sluiten alle weldaden der verlossing in, ook de wedergeboorte. Zij hebben betrekking op het zijn zoowel als op het bewustzijn. De kinderen komen onwedergeboren in het verbond. Het verbond vangt aan met goddeloozen, Kuyper, Uit het Woord, II: De leer der verbonden, 275. De kinderen worden in het verbond door toepassing der beloften wedergeboren. Nergens spreekt de Heilige Schrift van eene verbondsrelatie of van eene gemeenschap met God afgedacht van het door God in den tijd opgericht verbond. Nergens noemt zij de wedergeborenen kinderen der verkiezing, maar wel worden de Joden in het algemeen kinderen *des verbonds* genoemd, Hand. 3:25, en de wedergeborenen heeten kinderen *der belofte*, Rom. 9:8; Gal. 4:28, en hiermede wordt bedoeld de belofte aan Abraham. Ook in de Gereformeerde Belijdenis worden alle genadeweldaden uit dat verbond afgeleid, en nergens wordt daarin geleerd, dat de geestelijke gemeenschap met God vóór of buiten dat verbond om tot stand komt, Belijdenis Art. 34, Catech. vr. 74, Dordtsche Leerr. I, 17. Zoo ook in het Doopsformulier; de Conclusies in zake de leergeschillen, 4de punt. Zie Acta der Synode 1908 blz. 82, 83; Bavinck, Roeping en Wedergeboorte, 46 v. v.

d. Voor de idee van de wedergeboorte, en de onmiddelijk bestaande gemeenschap met God, buiten het in de historie bestaande verbond, beroept men zich soms ook op Melchizedek, Ps. 110:4; Hebr. 6:20; Kuyper, Encyclopedie, II, 161. Doch dit voorbeeld kan niet als bewijs gelden, want het genadeverbond was feitelijk reeds met Adam opgericht, en de paradijsbelofte en dus ook het verbond werd toen in enkele geslachten gecontinueerd, blz. 125, 126, en niemand kan bewijzen, dat Melchizedek die belofte niet kende.

Ook kan uit de oprichting van het verbond met Abraham geen bewijs afgeleid worden. Het ligt in den aard der zaak, dat het formeel verbond als instelling Gods in de historie alleen kon opgericht worden met iemand die geloofde. Indien men dit feit als een bewijs wil gebruiken, dan zou daaruit volgen, dat niet alleen de wedergeboorte, maar ook het actief geloof aan het verbond der belofte voorafgaat. Dit zou dus te veel bewijzen, en het zou tot Baptisme leiden. Doch Gen. 15 is

niet de aanvang van het verbond. Feitelijk had God het verbond reeds met Abraham opgericht toen Hij hem riep uit Ur, Gen. 12:1—4, en men kan niet bewijzen, dat Abraham toen reeds wedergeboren was. En al zou men dit kunnen bewijzen dan had men nog geen grond voor de boven genoemde idee, omdat niemand bewijzen kan, dat Abraham onbekend was met de paradijsbelofte.

e. Indien het verbond bestaat in de onmiddelijke gemeenschap met God en niet in de belofteverbintenis, dan zijn er alleen wedergeborenen in het verbond. De belofte, die dient om de bondelingen bekend te maken, dat zij wedegeboren zijn, mag dan ook alleen aan wedergeborenen gegeven worden. Dan moeten wij vooraf weten wie wedergeboren zijn. Nu kunnen wij niet in het hart zien, en daardoor kunnen wij dus niet weten wie de belofte toekomt. Uit dat onmiddelijk verbond kunnen wij dat ook niet weten, want dit verbond is voor ons verborgen. Men kan wel in het afgetrokkene stellen: die wedergeboren is komt de belofte toe, maar in het werkelijke leven kan men van onze kinderen niet zeggen: deze zijn wedergeboren, en daarom geven wij hun de belofte; en die zijn niet wedergeboren, en daarom zeggen wij tot hen: u komt de belofte niet toe. Niemand kan in hun hart zien, en niemand kan de wedergeboorte als daad des Heiligen Geestes waarnemen. En God heeft in zijn Woord niet geopenbaard wie wedergeboren zijn. Hieruit kunnen wij het dus niet weten.

Wie het verbond opvat als een onmiddelijke gemeenschap met God, dus als een verbond alleen met wedergeborenen, en dan toch dit verbond voor het werkelijke leven bruikbaar wil maken, staat hier voor een groote moeilijkheid. Men heeft op tweeërlei wijze gepoogd die te overwinnen. De mystieke richtingen en ook het Baptisme, hebben het verbond als belofteverbintenis, door God in de historie ingesteld, losgelaten. Zij zeggen: de wedergeboorte wordt voor ons openbaar in geloof en bekeering. Derhalve zijn alleen zij, die dit geloof belijden, in het verbond, en dezen mogen alleen gedoopt worden

Onder de Gereformeerden waren er enkelen, die, om het Baptisme te vermijden, leerden, dat de belofte alleen aan wedergeborenen is gegeven. Derhalve wie de belofte heeft is wedergeboren. Doch zoodra men dit zegt, staan wij voor andere bezwaren. Ten eersten laat men dan los de opvatting, dat

het verbond is eene onmiddelijke gemeenschap met God, die buiten de belofte omgaat, want dan bestaat het verbond voor ons in de belofteverbintenis. Ten tweeden is het volgens de Heilige Schrift niet waar, dat allen, aan wie de belofte des verbonds gegeven is, wedergeboren zijn, Rom. 9—11, enz. Als men zegt, dat het alleen in collectieven zin geldt van het zaad der geloovigen, dan erkent men daardoor, dat men niet bij allen uit de belofte tot de wedegeboorte kan besluiten. Als wij dan vragen: welke kinderen zijn wedergeboren, en welke niet, dan kunnen wij geen antwoord geven. En dan staan wij in de practijk wéér voor dezelfde moeilijkheid. Zegt men, dat naar de bedoeling Gods de belofte alleen aan de wedergeborenen is gegeven, dan blijtt evenzoo de onzekerheid, want wij weten niet voor wie God de belofte bedoelt, omdat wij niet weten wie wedergeboren zijn.

Indien men het verbond opvat als eene onmiddelijke gemeenschap van God met de wedergeborenen, dan kunnen wij niet met zekerheid zeggen tot onze kinderen: gij zijt in het verbond. Wij moeten dan tot hen zeggen: gij moet eerst zekerheid hebben, dat gij wedergeboren zijt, vóór dat gij weten kunt, dat u de belofte toekomt. Uit de wedergeboorte kunnen wij niet concludeeren, dat hun de belofte toekomt, en uit de belofte kunnen wij niet concludeeren, dat zij wedergeboren zijn. Als men zegt, dat wij moeten *onderstellen*, dat zij wedergeboren zijn, dan erkent men ook de mogelijkheid, dat zij niet wedergeboren zijn. En voorts kunnen wij dan ook slechts onderstellen, dat hun de belofte toekomt, en dus ook slechts onderstellen, dat zij in het verbond zijn, en dus ook slechts onderstellen, dat zij recht op den doop hebben. Dan is alles onzeker. Zulk een onmiddelijk verbond, los van de belofte, staat buiten de historie, ligt buiten onze waarneming. Het is een verborgen verbond, en onbruikbaar voor het werkelijke leven. Eene onderstelling is geen grond, waarop men eene methode van opvoeding voor onze kinderen bouwen kan. Vgl. blz. 150, 151.

De Heilige Schrift zegt nergens: omdat gij wedergeboren zijt komt u de belofte toe, of: omdat u de belofte toekomt zijt gij wedergeboren. Petrus zegt in Hand. 2:39 ook niet: Ik onderstel, dat u de belofte toekomt, en dat gij wedergeboren zijt, noch omgekeerd: Ik onderstel, dat gij wedergeboren zijt, en dat u de belofte toekomt, maar hij zegt met zekerheid tot

het Joodsche volk: U komt de belofte toe, en uwe kinderen.

In welken zin de Gereformeerden zeggen, dat wij het zaad der geloovigen voor wedergeboren hebben te houden, wordt in 't vervolg aangewezen.

f. Met deze leer van een tweeërlei verbond staat in verband de onderscheiding tusschen tweeërlei grond voor den doop van de kinderen. Er is een geestelijke grond en er is een rechtsgrond, Kramer, Wedergeboorte en Doop, 118—123. De grond, waarop het kind recht heeft op den doop, ligt in de wedergeboorte; dus in het verbond als onmiddelijke gemeenschap met God. En de grond, waarop de kerk het recht heeft om het kind te doopen, ligt in het verbond als belofteverbintenis, Heraut No. 980. Indien het kind op grond van de wedergeboorte recht heeft op den doop, dan geldt dit ook van de belofte, zooals boven reeds is aangetoond. Deze grond, de wedergeboorte, gaat dan aan de belofte vooraf. Bezwaar hiertegen is ten eersten, dat de orde dan wordt omgekeerd. Volgens de Heilige Schrift en de Gereformeerde Belijdenis gaat de belofte vooraf aan de mededeeling van het beloofde, en tot dat beloofde behoort ook de wedergeboorte. Door de belofte geeft God ook recht op de wedergeboorte. En ten tweeden is het niet gereformeerd te spreken van een grond in ons voor iets dat God geeft. Ook de belofte en de doop zijn genadegaven. En voorts kan geen enkele genadeweldaad, ons medegedeeld, grond zijn, waarop wij andere genadeweldaden ontvangen. De eenige grond, waarop alle genadeweldaden ons medegedeeld worden, is Christus, en Christus wordt ons geschonken door de belofte des vebonds. Volgens de gereformeerde opvatting ligt dus alle recht op de heilsweldaden in de verbondsbelofte. Bovendien is de onderscheiding tusschen geestelijke grond en rechtsgrond logisch onjuist, want de laatste grond is ook geestelijk, en de eerste sluit ook het begrip recht in.

g. Het begrip verbond kan in dit opzicht bij het genadeverbond niet in anderen zin opgevat worden dan bij het werkverbond. Ook hier wordt het begrip verbond niet in den zin van eene onmiddelijke gemeenschap met God gebruikt. Er was ook aangaande het werkverbond van eeuwigheid een besluit Gods, want alle daden Gods zijn uitvoering van besluiten. Doch dit besluit wordt nergens in de Heilige Schrift werkverbond genoemd. Ook was er krachtens de schepping van den

mensch eene levensgemeenschap tusschen God en den mensch, doch ook deze gemeenschap wordt niet werkverbond genoemd. Het door God ingestelde werkverbond was ook niet het middel en had niet ten doel, om *die* gemeenschap Adam tot bewustzijn te brengen, want Adam was zich *die* gemeenschap volkomen bewust. Het werkverbond is eene bizondere instelling Gods met eigen doel. Het doel was niet om Adam te overtuigen van wat hij was en bezat, maar om hem iets mede te deelen, dat hij nog niet had, n.l. het onsterfelijke en eeuwige leven. Ook het werkverbond is eene daad Gods in den tijd, eene verbintenis met den mensch, en wel door eisch en belofte. Ook hier gaat de geestelijke weldaad, die God met het verbond bedoelt, niet aan het verbond vooraf, maar omgekeerd gaat het verbond d. i. de verbintenis door eisch en belofte, vooraf aan de weldaad, aan de levensgemeenschap, die God in het verbond tot stand brengen wil.

h. Wanneer men de levensgemeenschap tusschen God en mensch losmaakt van het in de historie bestaande genadeverbond dan verliezen de begrippen verbond, belofte en geloof hunne eigenlijke beteekenis. Uit de beteekenis van het begrip verbond volgt, dat het niet zijn kan een middel tot aankondiging en overtuiging van iets, dat vooraf reeds bestaat, maar dat het is eene verbintenis, waardoor eene levensgemeenschap tot stand komt.

Gaat het verbond als levensgemeenschap aan de belofte vooraf, en gaat de mededeeling der genadeweldaden in het zijn, d. i. de inwendige vernieuwing van den mensch, buiten de belofte om, en dient de belofte alleen, om ons bekend te maken, wat wij zijn en bezitten, welke beteekenis heeft dan het begrip *belofte*. Een woord, dat ten doel heeft, ons bekend te maken, wat wij reeds bezitten, is geene *belofte*, maar eene mededeeling. Het begrip belofte zegt echter, dat ons daarin iets toegezegd wordt, wat wij nog niet bezitten, maar zullen ontvangen.

Wanneer men onderscheidt tusschen een verbond als levensgemeenschap en een verbond als belofteverbintenis dan behoort het geloof tot het laatste. En daar dit verbond alleen betrekking heeft op het bewustzijn, kan het geloof niet anders zijn dan een daad van het kenvermogen, eene verstandsovertuiging. Het geloof is dan niet de inlijving in, en

de aanneming van Christus als onzen Verlosser, maar alleen het zich bewust worden, dat wij in Christus zijn, dat wij wedergeboren en gerechtvaardigd zijn, enz. Doch deze opvatting van het geloof is niet in overeenstemming met de Schrift en onze Belijdenis, Joh. 3 :16, 36; 6 : 29; Rom. 3 : 25; Gal. 3: 16; Eph. 2 : 8; Hebr. 10 : 39, enz. Belijdenis Art. 22, 23, 24; Catech. vr. 20, 21, 60, 61, 64, 65. Dordtsche Leerr. I, 5; II, 7; III en IV, 12, 13, 14.

i. Indien het verbond is eene onmiddelijke gemeenschap met God, die aan de belofte vooraf gaat, en indien dit verbond identisch is met de verkiezing, en dus van eeuwigheid bestaat, dan behoort het tot de opera Dei ad intra, en moet het naar logische orde in de dogmatiek in den locus der Theologie behandeld worden. En indien het verbond der belofte alleen middel is om ons te overtuigen, dat wij de weldaden der genade bezitten, dan moet de oude gereformeerde opvatting van dit verbond losgelaten worden, want dan is het niet meer de instelling Gods, waarin Hij de genadeweldaden deelachtig maakt. Dan is dit verbond identisch met het Woord als genademiddel. Naar logische orde behoort het verbond dan niet in de Christologie, noch in de Soteriologie, maar in de Ecclesiologie, en wel bij de genademiddelen behandeld te worden. De gereformeerde dogmatici hebben echter altijd eenstemmig het verbond der belofte vóór de genadeweldaden behandeld, evenals zij ook de roeping aan de wedergeboorte lieten vooraf gaan.

Behalve uit deze bezwaren tegen de opvatting van het verbond als eene onmiddelijke gemeenschap met God in onderscheiding van het verbond der belofte, blijkt ook uit hetgeen in het volgende over het verbond gezegd wordt, dat die opvatting niet is in overeenstemming met de Schrift en de Geref. Belijdenis.

Om misverstand te voorkomen zij er hier nog eens op gewezen, dat wij het genadeverbond opvatten als de verbintenis van God met den mensch door de belofte; het verbond zooals God het in den tijd heeft opgericht, feitelijk reeds met Adam, en formeel met Abraham, en zooals het in de historie onder de leiding Gods in de geslachten wordt gecontinueerd. Het genadeverbond wordt hier dus niet vereenzelvigd met de verkiezing noch met het verbond der ver-

lossing of den raad des vredes. Vgl. blz. 133—140. En verder moet men in het oog houden, dat wij ons bij de opvatting van het verbond niet laten bepalen door de vraag: hoe het verbond te vereenigen is met de verkiezing, of Gods geopenbaarde wil met zijn verborgen wil. De Schrift geeft geen antwoord op deze vraag.

Bij het genadeverbond onderscheidt men tusschen de belofteverbintenis en de levensgemeenschap. Aangaande de verhouding van beide is er drieërlei opvatting. De eerste gaat uit van de gedachte, dat het verbond naar zijn wezen niet is eene belofteverbintenis, maar eene onmiddelijke levensgemeenschap, die buiten de belofte om tot stand komt. De belofte is bijkomstig en alleen voor het bewustzijn. De tweede zegt, dat het verbond wel eene belofteverbintenis is, maar ook tegelijk eene levensgemeenschap. Belofte en vervulling vallen samen. Het wezen van het verbond bestaat in de levensgemeenschap, doch deze is vast gehecht aan de belofte. Het verbond is bilateraal. Wie niet is wedergeboren is niet in het verbond, en voor hem geldt ook de belofte niet. De derde zegt, dat het verbond naar zijn wezen eene belofteverbintenis is tot mededeeling der genadeweldaden, ook der wedergeboorte. Men komt niet door wedergeboorte in het verbond, maar in het verbond zijnde wordt men wedergeboren. Het zijn in het verbond komt tot stand door de belofte, niet door de wedergeboorte. In het verbond kunnen ook onwedergeborenen zijn. De drie opvattingen zijn dus in 't kort: 1. De levensgemeenschap gaat aan het verbond der belofte vooraf; 2. De levensgemeenschap komt tegelijk met het verbond der belofte tot stand; 3. De levensgemeenschap komt in het verbond der belofte tot stand.

De eerste opvatting is boven reeds behandeld. De tweede vereenigt de belofteverbintenis met de levensgemeenschap, de belofte met de mededeeling van het beloofde. Met de belofte geeft God tegelijk de wedergeboorte. Het inkomen in het verbond komt tot stand door de wedergeboorte. Het verbond is naar zijn wezen niet eene belofteverbintenis, maar eene levensgemeenschap. Aan wie God de belofte geeft, geeft Hij ook de wedergeboorte. Aan wie Hij de wedergeboorte niet geeft, geeft Hij ook de belofte niet. De belofteverbintenis op zich zelf, zonder wedergeboorte, is geen genadeverbond.

Sommige van de bezwaren, die boven tegen de eerste opvatting ingebracht zijn, gelden ook hier. De onjuistheid van deze tweede opvatting ligt in de vereenzelviging van twee onderscheidene zaken. Wanneer het genadeverbond opgevat wordt zooals het volgens de Heilige Schrift in de historie bestaat, dan is het duidelijk, dat de wedergeboorte niet altijd met de belofte gepaard gaat. Wel zijn alle wedergeborenen in het verbond, maar niet allen, die in het verbond zijn, zijn wedergeboren. Het zijn in het verbond geeft op zich zelf aan de bondelingen niet de zekerheid, dat zij wedergeboren zijn en zalig worden. Wie dit beweert laat een deel van het verbond los. Hij rekent alleen met de belofte, en niet met den daarin liggenden eisch des geloofs. De zekerheid, dat de bondelingen, die opgroeien, (en alleen over hen spreken wij hier) wedergeboren zijn en zalig worden, kunnen wij volgens de Schrift niet a priori verkrijgen uit de verbondsbelofte, maar alleen a posteriori uit hun geloof, bekeering en volharding, Rom. 10 : 8-21; Hebr. 4 : 1-3; Luk. 13: 3, 5; 2 Cor. 7 : 10; Matt. 10 : 22, enz.

Het verbond der genade is voor deze bedeeling ingericht. Het is niet absoluut, maar relatief, en wel in drieërlei opzicht. Ten eersten zijn er niet alleen wedergeborenen maar ook onwedergeborenen in. Ten tweeden wordt de belofte des verbonds niet aan alle bondelingen zaligmakend toegepast. Ten derden wordt bij de zaligmakende toepassing in de uitverkorenen in deze bedeeling slechts een zeer klein beginsel medegedeeld van het beloofde.

Het laatste behoeft hier niet bewezen te worden. Voor het eerste zie men de teksten op bldz. 147, 148, 150, en verder Matt 7 : 22 ; Luk. 13 : 26; Joh. 6 : 60-66; 8 : 30, 31, vgl. vs. 45, 46; Rom. 11 : 17-22 ; 1 Cor. 10 : 1-12; 1 Joh. 5:16. De Schrift leert duidelijk, dat hun ook geestelijke weldaden der genade worden medegedeeld, blz. 155.

De stelling, dat God met de belofte tegelijk de wedergeboorte mededeelt, sluit in dat de kinderen des verbonds van jongs af wedergeboren zijn. Men beroept zich daarvoor op Richt. 13 : 5, 13, 14; Jes. 49 : 1, 5; Jerm. 1 : 5; Luk. 1 : 15, 16; Gal. 1 : 15, 16. Uit deze teksten is echter niet te bewijzen, dat hier de wedergeboorte bedoeld wordt. Ten eersten worden in Jes. 44 : 2, 24 dezelfde uitdrukkingen gebruikt van Israel als volk. Ten tweeden worden deze uitdrukkingen hier niet ge-

leerd als een algemeen geldende waarheid in toepassing op het verbond. Blijkens het verbond zien zij op bizondere personen, die hier uit het oogpunt van hunne ambtelijke toebereiding beschouwd worden, en de ambtelijke toebereiding door den Heiligen Geest is niet identisch met de zaligmakende genade der wedergeboorte. Ten derden volgt uit enkele voorbeelden nog niet, dat alle kinderen des verbonds van jongs af wedergeboren zijn, want men mag uit enkele bizondere gevallen niet concludeeren tot een algemeenen regel. Mat. 15: 26; Mark. 10:14 duiden hetzelfde aan als Hand. 2:39. Ook Mat. 18:6; Mark 9:42; 10:16 worden door de exegeten eenstemmig in een anderen zin opgevat.

De Heilige Schrift leert duidelijk dat niet alle uitverkorenen van jongs af wedergeboren zijn, Joh. 3:3-7; Eph. 2:1-6; Col. 2:11-14; Tit. 3:5; Jak. 1:18; 1 Petr. 1:3, 23, enz.

Ook is de stelling niet daaruit te bewijzen, dat de kinderen in het verbond heilig genoemd worden. Ten eersten komt het begrip heiligheid nergens in de Heilige Schrift alleen in den zin van wedergeboorte voor; en ten tweeden sluit het in de meeste gevallen de wedergeboorte ook niet in. Heiligheid duidt op zich zelf niet den inwendigen staat aan, maar eene relatie tot God. Het begrip wijst aan, dat iets afgezonderd is van het algemeene leven, en geplaatst is op het terrein der bizondere openbaring en in den dienst van God, Mat. 4:5; Mat. 24:15; 2 Petr. 1:8; 1 Tim. 4:5; Rom. 11:16, enz. Zoo ook in 1 Cor. 7:14, 34; Hebr. 10:29, enz. Zie voor de opvatting van 1 Cor. 7:14 de Kantt. Calvijn, Institutie IV, 16, 6, en zijn Commentaar op 1 Cor.; Mastricht Theologia IV, 2, 34; Marck, Brief over de heiliging der kinderen in het Doopsformulier; Bavinck, Roeping en Wedergeboorte, 150 v.v.

Verder spreekt de Heilige Schrift van eene heiliging in Christus in objectieven en representatieven zin, Hebr. 10:10, 14; 13:12. In denzelfden zin wordt gezegd, dat wij met Hem begraven en opgewekt zijn, Col. 2:11, 12, gerechtvaardigd, Rom. 4:25, in den hemel gezet, Eph. 2:6, vgl. 1 Cor. 1:30.

En eindelijk wordt het begrip ook in subjectieven en ethischen zin gebruikt, doch dan duidt het nooit de wedergeboorte afzonderlijk aan, maar sluit haar in, Hand. 26:18; 1 Cor. 1:2; Eph. 5:26; 1 Thes. 5:23, enz.

Men onderscheidt tusschen heiliging in theocratischen en

in ethischen zin. Het eerste is eene daad Gods in betrekking tot ons; het tweede eene daad Gods in ons. De heiliging van het volk Israels kwam niet eerst tot stand door de Mozaische wetgeving, maar reeds daarvoor door de verbondssluiting met Abraham. De wet is daarbij gekomen, Rom. 5:20; Gal. 3:17, 19, 24. Door het verbond was Israel afgezonderd voor God, en zijn eigendom. Ezech. 16:21; Joh. 1:11; Hand. 2:39; 3:25, enz. De onderscheiding tusschen theocratische en ethische heiliging ziet dus op het genadeverbond, en geldt dus ook voor het Nieuwe Testament. Zie over het begrip heiliging Kuyper, Uit het Woord I, 165 v.v; Bavinck, Dogmatiek, II, 270 v.v.

Uit het voorgaande blijkt dus dat het in het verbond zijn niet identisch is met het wedergeboren zijn, en dat met de belofteverbintenis niet altijd tegelijk de levensgemeenschap tot stand komt. Wij moeten beide dus onderscheiden.

Bij de verwerving der verlossing door Christus gaat volgens de Heilige Schrift het heilswoord vooraf aan het heilsfeit, Kuyper, Uit het Woord, I, 71. Evenzoo gaat ook bij de mededeeling der verlossing de belofte aan het feit vooraf, Hand. 2: 39; 1 Petr. 1:4 enz. Door de belofte des verbonds wordt Christus als gave des verbonds ons toegerekend. ,,Zoodra er van toerekening sprake is, hebt ge natuurlijk met een verbond te doen, en eerst als het u toegerekende later in u wordt uitgewerkt, komt de gemeenschap des levens. . . . De toerekening komt dus eer het leven werkt; kan dus geen uitvloeisel van uwe levensgemeenschap met den Christus zijn; moest reeds bestaan eer die levensgemeenschap tot stand kwam; en kan dus geen anderen grond hebben dan in het genadeverbond", Kuyper, Uit het Woord, II, 197.

Dit is geene toerekening aan Christus, want het is Christus die ons toegerekend wordt. Het is eene toerekening aan den mensch. Het besluit van deze toerekening bestaat van eeuwigheid, doch dit gaat buiten den mensch om. Dit besluit wordt eene daad Gods in den tijd door de belofte des verbonds. Hierdoor wordt Christus ons geschonken als ons eigendom.

Uit de onderscheiding tusschen heilswoord en heilsfeit, belofte en vervulling, volgt de onderscheiding tusschen eigendom en bezit. Dit onderscheid geldt in de eerste plaats van Christus in betrekking tot ons. ,,Er is onderscheid tusschen eigendom en bezit. Eigendom van Jezus zijn al die zielen, die

Hem van den Vader gegeven zijn. Dat eigendom is lang niet aanstonds in Jezus' bezit. Die zielen uit de Hem van den Vader gegeven en, die nog niet geboren zijn, *bezit* Jezus nog niet. Immers bezit wordt het eigendom dan eerst als het in onze handen, onder onze macht wordt gesteld en aldus feitelijk aan ons is overgegeven. . . . In de tweede plaats zijn nog niet in Jezus' bezit al die zielen, die wel reeds geboren, maar nog niet wedergeboren zijn," Kuyper, Uit het woord, II, 330—332.

Hier worden met „de zielen, die nog niet wedergeboren zijn" natuurlijk uitverkorenen bedoeld. Doch zij worden Jezus' eigendom genoemd, en daardoor wordt erkend, dat zij als niet-wedergeborenen wel in het verbond zijn, en dat met de verbondsbelofte niet altijd tegelijk de wedergeboorte plaats heeft. Het volgende gaat echter nog verder. „*Wezenlijke* bondgenooten zijn alleen, die in Christus ingeplant en der eeuwige zaligheid deelachtig zijn of zullen worden. Maar *werkelijke* bondgenooten zijn bovendien al dezulken, die tijdelijk met dezen kring van godzaligen in organisch verband stonden", Kuyper, Uit het Woord, II, 329, 330. Door de laatste uitdrukking worden niet-uitverkorenen bedoeld, en toch worden zij *werkelijke* bondgenooten genoemd. Dit is in overeenstemming met de Heilige Schrift zooals boven reeds aangetoond is. Geheel Israel wordt Jezus' eigendom genoemd, Joh. 1:11, niet alleen collectief: „het zijne", maar ook individueel: „de zijnen". Doch velen, die Jezus' eigendom waren, zijn nooit zijn bezit geworden.

Deze onderscheiding van eigendom en bezit geldt ook van de bondelingen in betrekking tot Christus. Christus is door de belofte des verbonds hun toegezegd, en Hij is dus hun eigendom, Mat. 15:26; Mark. 10:14; Hand. 2:39, enz., doch bij velen werd Hij niet hun bezit.

De begrippen toerekening, schenking en eigendom duiden eene rechtsrelatie aan, die door de verbondsbelofte ontstaat, en de begrippen toeeigening, gemeenschap, en bezit wijzen op eene levensrelatie, die door de wedergeboorte ontstaat. Daarom onderscheidden de gereformeerden in betrekking tot het verbond tusschen belofte- of rechtsverbintenis en levensgemeenschap.

Deze onderscheiding gaat uit van de volgende grondgedachten: a. God is absoluut souverein, en de mensch heeft in

zich zelven geene rechten tegenover God. b. De rechtsrelatie gaat in orde vooraf aan de ethische- of levensrelatie. Door geheel de gereformeerde theologie heen is de rechtsrelatie primair, b.v. in de opvatting van het werkverbond, van de zonde, van de erfzonde, van de voorwerpelijke verlossing, enz. Zoo ook in de leer van het genadeverbond. God geeft eerst de belofte en dan het beloofde; eerst het recht en dan de gave.

Dit is geene onderscheiding van tweeërlei verbond vgl. blz. 148, maar onderscheidt tusschen wat het verbond op zich zelf *is*, en wat *in* het verbond tot stand komt. Het wezen van het verbond kan niet liggen in beide: in de belofteverbintenis en in de levensgemeenschap, want deze zijn niet identisch, en het wezen kan slechts in ééne zaak liggen. Een verbond komt tot stand door de beloften, waardoor twee partijen zich met elkander verbinden, en niet eerst door de vervulling van die beloften. Men moet onderscheiden tusschen oorzaak, grond, wezen en doel van het genadeverbond. De oorzaak is Gods wil of besluit. De grond is het objectieve verlossingswerk van Christus. Het wezen is de belofteverbintenis. Het doel is de toeeigening der genadeweldaden door den Heiligen Geest.

Met de opvatting van het wezen van het verbond staat in verband de vraag, of onwedergeborenen werkelijk in het verbond zijn. De gereformeerden hebben altijd geleerd, dat de kinderen des verbond van jongs af wedergeboren kunnen zijn, doch zij hebben ook gezegd, dat wij op dit punt geene zekerheid hebben, omdat God in zijn Woord geen tijd bepaald heeft. Daarom zeiden zij, dat de bondelingen wedergeboren werden vóór of onder of na den doop, zelfs in den ouderdom. En toch leerden zij dat de nog niet wedergeborenen werkelijk in het verbond zijn, en niet dat zij eerst door de wedergeboorte er in komen. Ook Kuyper zegt, dat er in het verbond uitverkorenen zijn, die nog niet wedergeboren zijn; en hij noemt ook hen *werkelijke* bondgenooten, die tijdelijk met den kring der godzaligen in organisch verband staan. Met de laatsten bedoelt hij niet-uitverkorenen. Uit het Woord, II, 329—332. Dat de Schrift dit ook leert is boven reeds aangewezen. Zijn nu onwedergeborenen werkelijk in het verbond, dan volgt daaruit, dat het wezen des verbonds niet

kan liggen in het wedergeboren zijn, of de levensgemeenschap, maar moet liggen in de belofteverbintenis. Zegt men, dat die onwedergeborenen slechts in schijn bondelingen zijn, dan geldt dat toch alleen voor ons, maar niet voor God, want voor God bestaat geen schijn. Dan zijn zij voor God *niet* in het verbond. De Heilige Schrift leert echter het tegenovergestelde. God oordeelt hen in de hoedanigheid van bondelingen.

De onderscheiding tusschen eigendom en bezit, belofteverbintenis en levensgemeenschap vinden wij ook in onze Confessies. Art. 34 van onze Belijdenis noemt den kinderdoop een merkteeken des verbonds. De grond voor den doop is de belofte, niet de wedergeboorte. De doop wordt genoemd het sacrament van hetgeen Christus voor hen gedaan heeft, maar niet van hetgeen Hij in hen gedaan heeft.

In onzen Catechismus worden in vr. 69—73 andere uitdrukkingen gebruikt dan in vr. 74 over de jonge kinderen. In de eerste vraag spreekt een geloovige over zich zelven, en zegt wat de doop voor hem ook in subjectieven zin beteekent. Hij spreekt van vernieuwd *zijn*, en gewasschen *zijn*, doch in vr. 74 worden in betrekking tot de jonge kinderen deze uitdrukkingen niet gebruikt. Hier wordt alleen gezegd, dat hun de genadeweldaden *toegezegd*, d.i. beloofd worden, en dat zij door den doop als door het teeken *des verbonds* (niet der wedergeboorte) der Christelijke kerk ingelijfd en van de kinderen der ongeloovigen onderscheiden worden. In Art. 34 van de Belijdenis en vr. 74 van den Catechismus wordt dus niets gezegd van den geestelijken staat der jonge kinderen, en toch zijn zij in het verbond.

De eenigste plaats in onze Confessies, waarin gesproken wordt over den inwendigen geestelijken staat der kinderen, vinden wij in de Dordtsche Leerregels I, 17. Hier wordt gezegd: „De godzalige ouders moeten niet twijfelen aan de verkiezing en zaligheid hunner kinderen, welke God in hunne kindsheid uit dit leven wegneemt Gen. 17:7; Hand. 2:39; 1 Cor. 7:14".

Ten eersten wordt hier alleen gesproken over kinderen, die in hunne kindsheid sterven, maar niet over de kinderen, die opwassen. En juist in betrekking tot deze kinderen heeft de vraag voor ons beteekenis. Ten tweeden wordt hier alleen gesproken over kinderen van godzalige ouders, en van de andere kinderen wordt niets gezegd. Het is dus duidelijk dat in Hf. I, 17 niets geleerd wordt over het wezen des verbonds.

Wel blijkt daaruit dat volgens de gereformeerde opvatting kleine kinderen wedergeboren kunnen zijn, doch daaruit volgt nog niet dat het zijn in het verbond identisch is met het wedergeboren zijn.

In de Conclusies in zake zekere Leergeschillen, punt 4, Acta der Synode 1908 blz. 82, wordt schijnbaar iets meer gezegd dan in onze Confessies. Hier lezen wij: ,,Dat volgens de Belijdenis onzer kerken het zaad des verbonds krachtens de belofte Gods te houden is voor wedergeboren en in Christus geheiligd, totdat bij het opwassen uit hun wandel of leer het tegendeel blijkt; . . . . dat voorts het oordeel der liefde, waarmede de kerk het zaad des verbonds voor wedergeboren houdt, geenszins zeggen wil, dat daarom elk kind waarlijk wedergeboren zou zijn, omdat Gods Woord ons leert, dat niet allen Israel zijn, die uit Israel zijn, en van Izak gezegd wordt: in hem zal u het zaad worden genoemd, Rom. 9:6, 7. . . . .

Intusschen meent de Synode, dat de stelling, dat elk uitverkoren kind daarom reeds vóór den Doop metterdaad wedergeboren zou zijn, noch op grond van de Schrift noch op grond van de Belijdenis te bewijzen is, dewijl God zijne belofte vervult naar zijne vrijmacht op zijnen tijd, hetzij vóór of onder of na den Doop, zoodat het eisch is zich hierover met omzichtigheid uit te laten en niet wijs te willen zijn boven hetgeen God ons heeft geopenbaard."

Ten eersten wordt hier niet gezegd, dat het zaad des verbonds wedergeboren *is*, maar dat het voor wedergeboren *te houden* is, d.i. wij onderstellen het. Op grond van de Schrift hebben wij geene zekerheid. De Synode noemt deze uitspraak dan ook: ,,een oordeel der liefde" en niet een dogma des geloofs. Ten tweeden wordt gezegd, dat de uitverkoren kinderen ook na den doop, dus ook op volwassen leeftijd kunnen wedergeboren worden. Ten derden blijkt hieruit dat ook onwedergeborenen in het verbond zijn, en dat belofte en vervulling, het in het verbond zijn en het wedergeboren zijn, ook hier onderscheiden worden. En hieruit volgt dus dat het wezen van het verbond niet ligt in het wedergeboren zijn, maar in de belofteverbintenis.

Ook in ons Doopsformulier wordt onderscheid gemaakt tusschen belofte en vervulling, eigendom en bezit. Driemaal wordt hier gezegd, dat God het zaad der geloovigen tot zijne

kinderen aanneemt. Deze aanneming geschiedt door de verbondsbelofte, zooals duidelijk blijkt uit de teksten, die daarvoor als bewijzen aangehaald worden, Gen. 17:7; Hand. 2:39; Mark. 10:16. Volgens de algemeene opvatting der gereformeerden zien deze teksten niet op het kindschap in ethischen zin door de wedergeboorte, maar in juridischen zin door de verbondsbelofte. De wedergeboorte wordt in het Formulier aangeduid door „de inlijving in Christus door den Heiligen Geest". En hierdoor worden zij Christus' bezit. Ook van onze zijde wordt dit onderscheid gemaakt. De kinderen worden erfgenamen genoemd, en er wordt gesproken van „hetgeen zij in Christus *hebben*". Dit wijst op hun eigendom door de belofte. En dit eigendom wordt hun bezit doordat de Heilige Geest hun „*toeeigent* hetgeen zij in Christus hebben". Nu kan met de belofte des verbonds de vervulling wel samenvallen, maar in het Formulier wordt dit niet geleerd. Dit blijkt ten eersten uit de uitdrukking, „dat de Heilige Geest bij (in) ons wonen en ons tot lidmaten van Christus heiligen *wil*, ons toeeigenende hetgeen wij in Christus hebben." Wij *hebben* het dus in Christus voordat het ons toegeeigend wordt. Ten tweeden blijkt dit uit het gebed, waarin gevraagd wordt, „dat Gij deze kinderen genadig wilt aanzien, en door uwen Heiligen Geest uwen Zoon Jezus Christus *inlijven*". Dit inlijven sluit ook de wedergeboorte in. Hier wordt dus gebeden om de wedergeboorte van deze kinderen. Beide deze aanhalingen gaan uit van de gedachte, dat het eigendom door de verbondsbelofte voorafgaat aan het bezit door de toeeigening des Heiligen Geestes.

Er is in het Doopsformulier niet ééne uitdrukking, waarin geleerd wordt, dat de kleine kinderen wedergeboren *zijn*. Ook wat gezegd wordt in de eerste vraag, n.l. „dat zij in Christus geheiligd zijn", sluit dit op zich zelf niet in. Deze uitdrukking moet opgevat worden in overeenstemming met hetgeen daaraan in het Formulier voorafgaat, dus met hetgeen wij boven daaruit aangehaald hebben. En verder moet zij verklaard worden in overeenstemming met hetgeen in onze Confessies aangaande de kinderen geleerd wordt. En tevens moet men daarbij rekenen met de algemeene opvatting in de oude gereformeerde theologie. Het eerste en tweede is in het voorafgaande reeds aangewezen. De eerste vraag van het Formulier moet hier nog in verband beschouwd worden met de algemeene opvatting bij

de oude gereformeerden aangaande den geestelijken staat der kleine kinderen. Voetius onderstelt, dat alle uitverkorene kinderen van jongs af wedergeboren zijn. Doch hij zegt ook: „Omdat er in de Heilige Schriften, *die in eigenlijken zin de volwassenen onderwijzen,* weinig over den staat der kinderen vermeld wordt, en de kinderen zelven van hun eigen geestelijken toestand niets kunnen mededeelen, en anderen niet in hun hart kunnen zien, daarom moeten wij hier onze onkunde belijden", Disputationes II, 461. Calvijn zegt, dat de kinderen kunnen wedergeboren worden vóór of onder of na den doop, en zelfs in den ouderdom. Deze opvatting van Calvijn wordt over het algemeen door de volgende gereformeerde theologen der zestiende en zeventiende eeuw overgenomen. Zoo ook in de boven aangehaalde Conclusies in zake Leergeschillen. Het is duidelijk dat in onze Confessies nergens de stelling wordt geleerd, dat de kinderen des verbonds van jongs af wedergeboren zijn. Ook niet in de gereformeerde theologie. Men durfde in de oude theologie en evenzoo in de boven aangehaalde Conclusies niet meer uitspreken dan „een oordeel der liefde" n.l. „dat het zaad des verbonds krachtens de belofte Gods te houden is voor wedergeboren en in Christus geheiligd, totdat bij het opwassen uit hun wandel of leer het tegendeel blijkt", enz. Dit laatste onderstelt, dat er onder het zaad des verbonds ook onwedergeborenen kunnen zijn. De Synode zegt dan ook: De stelling, dat elk uitverkoren kind vóór den doop reeds wedergeboren is, kan noch op grond van de Schrift noch op grond van de Belijdenis bewezen worden. Hieruit is het duidelijk dat de stelling, dat de kinderen des verbonds van jongs af wedergeboren zijn, volgens de gereformeerde opvatting voor ons niet een zekere en algemeen geldende waarheid is.

In overeenstemming hiermede moet verklaard worden de uitdrukking in de eerste vraag van het Doopsformulier n.l. „of gij niet bekend, dat zij (onze kinderen) in Christus geheiligd zijn". Het woord „bekennen" beteekent hier volgens de tweede vraag belijden hetgeen wij met ons hart gelooven. Nu kunnen wij alleen gelooven en belijden eene op grond van de Schrift voor ons zekere en algemeen geldende waarheid. Indien men nu de uitdrukking „in Christus *geheiligd*" opvat in den zin van *wedergeboren,* dan zouden wij hier eene stelling moeten

gelooven en belijden, die volgens de algemeene gereformeerde opvatting niet zulk een zekere en algemeen geldende waarheid is. Dit kan natuurlijk niet. Indien men ,,geheiligd" in den zin van wedergebooren wilde nemen, dan moest men in overeenstemming met de gereformeerde opvatting niet vragen: of gij bekent d.i. gelooft en belijdt, maar: of gij naar uw oordeel der liefde het er voor houdt, dat onze kinderen in Christus wedergeboren zijn. Doch uit de beteekenis van het woord ,,bekennen" blijkt, dat de opstellers van het Formulier bij de uitdrukking ,,in Christus geheiligd" aan eene op grond van de Schrift voor ons zekere en algemeen geldende waarheid gedacht hebben, en dat zij niet bedoelden, om de ouders te doen belijden als een zekere en algemeen geldende waarheid, dat onze kinderen vóór den doop wedergeboren zijn. Dit blijkt ook duidelijk uit den inhoud van het gebed vóór de doopsbediening. In dat ,,in Christus geheiligd zijn" wordt eene waarheid aangeduid, die voor ons op grond van de Schrift voor alle kinderen des verbonds geldt. De leer des verbonds in het Doopsformulier wordt niet gededuceerd uit de idee der verkiezing, maar wordt afgeleid uit hetgeen de Schrift ons aangaande het verbond heeft geopenbaard. De bondelingen kunnen wel van jongs af wedergeboren zijn, doch door de uitdrukking ,,in Christus geheiligd" wordt daarover geene uitspraak gedaan, omdat God ons niet heeft geopenbaard, op welken leeftijd Hij de wedergeboorte tot stand brengt. De uitdrukking ,,in Christus geheiligd zijn" duidt dus aan alles wat in het verbond als belofteverbintenis opgesloten ligt. Indien die uitdrukking beteekende: wedergeboren zijn, dan zouden wij haar, blijkens het woord ,,bekennen" d.i. belijden, moeten opvatten als eene op grond van de Schrift objectieve en dus voor ons zekere en algemeen geldende waarheid; dus als een dogma des geloofs. Doch dan mag men niet meer zeggen: Naar *het oordeel der liefde houden wij hen* voor wedergeboren, of wij *onderstellen*, dat zij wedergeboren zijn, want aldus te spreken over een op de Schrift gegronde, en voor ons zekere waarheid is voor gereformeerden ongeoorloofd. Bij een dogma mag zulk eene onzekerheid in de uitdrukking niet toegelaten worden. Van een dogma hebben de gereformeerden nooit gezegd: Naar het oordeel der liefde houden wij het er voor, of onderstellen wij, dat het waar is. En toch hebben de gereformeerden zich op dit punt altijd op

deze en dergelijke wijze uitgedrukt. En dit bewijst, dat zij met de uitdrukking in de eerste vraag niet bedoelden, dat onze kinderen in Christus wedergeboren zijn. Zij bedoelden daarmede een dogma des geloofs, niet een oordeel der liefde, dat later kan blijken niet waar te zijn. De uitdrukking: „in Christus geheiligd zijn" moet dus eene waarheid aanduiden, die op grond van de Schrift voor ons zeker is.

Er is echter nog een ander punt. Het doel van de eerste vraag is, om de reden of den grond voor den doop aan te wijzen. Daar wordt gevraagd: „Of gij niet bekent, dat zij in Christus geheiligd zijn, en *daarom* als lidmaten zijner gemeente behooren gedoopt te wezen". Het „in Christus geheiligd zijn" wordt hier dus aangewezen als de grond voor den doop. Vat men nu dat „geheiligd zijn" op als wedergeboren zijn, dan zou hier geleerd worden, dat de wedergeboorte de grond is voor den kinderdoop. En dit is niet gereformeerd, want volgens de gereformeerden is de grond het bevel en de belofte Gods. Zie Conclusies in zake Leergeschillen punt 4.

Uit het voorgaande is duidelijk geworden, dat er volgens de gereformeerde opvatting in de Schrift geen afdoende zekerheid gegeven wordt voor de algemeene stelling, dat de kinderen des verbonds van jongs af wedergeboren zijn. Van uitverkoren kinderen zeggen zij, dat zij op lateren leeftijd kunnen wedergeboren worden. Toch zijn zij vóór de wedergeboorte in het verbond. Het in het verbond zijn hangt dus niet af van het wedergeboren zijn. Het wezen des verbonds ligt dus niet in de levensgemeenschap, maar in de belofteverbintenis. De levensgemeenschap is het doel van het verbond. Terwijl wij in het verbond zijn worden de genadeweldaden, die door de belofte rechtens geschonken en daardoor ons eigendom zijn, door den Heiligen Geest ons feitelijk medegedeeld.

Over deze mededeeling van de weldaden des verbonds wordt in de volgende afdeeling gehandeld. Hier wordt alleen gesproken over de levensgemeenschap in het algemeen. Zij wordt gewoonlijk unio mystica genoemd. Deze gemeenschap komt in het verbond tot stand. Zij mag niet ideëel maar ook niet physisch of substantieel opgevat worden.

Niet ideëel, alsof deze levensgemeenschap tusschen God en mensch van eeuwigheid zou bestaan in het besluit Gods. Men kan wel zeggen, dat de toerekening van Christus ideëel

van eeuwigheid bestaat in het besluit Gods, maar dit kan men niet zeggen van de levensgemeenschap, want deze is een feitelijke gemeenschap van personen, een wederzijdsche, actueele levensrelatie. Zij bestaat in den tijd, 2 Tim. 1:9, Kantt. Zij heeft haar oorzaak in den wil Gods, in zijn besluit van eeuwigheid, is gegrond op de verdienste van Christus, wordt beloofd in de verbondsbelofte, wordt bewerkt door den Heiligen Geest, en bestaat in een reëele, personeele, geestelijke, actieve levensrelatie tusschen God en de geloovigen.

Deze unio mag ook niet in physischen zin opgevat worden. Zij is geene substantieele eenheid zooals bij Rome in de leer der transsubstantiatie. Zij is ook geene wezenseenheid zooals in de triniteit, en ook geene vereeniging van twee naturen in één persoon zooals in Christus.

Zij is ook geene vermenging of vereenzelviging zooals bij het Pantheisme. Zij is geen physische maar een geestelijke vereeniging; eene eenheid van personen, maar geen unio substantialis in realistischen zin. Vlg. blz. 107, 108. In de realistische voorstelling wordt de verhouding tot Adam als een physische en niet als een foederale, juridische, geestelijke eenheid opgevat. De menschheid is niet slechts potentialiter maar ook personaliter en actualiter in Adam. Zoo ook bij Christus. De Zoon heeft niet de menschelijke natuur aangenomen, maar Hij heeft zich vereenigd met de natuur der menschheid. Op deze natuur lag de schuld en straf der zonde. Door zijne vereeniging met de menschelijke natuur kwam Hij onder de straf der zonde. Christus is dan niet een eigen, zelfstandige persoon, maar het centraalindividuum der menschheid. In Hem lijdt en sterft de menschheid zelve, en verwerft zelve de verlossing. De oorzaak, waardoor Christus onder de straf komt, ligt niet in de toerekening van die straf aan Hem krachtens de foederale, juridische relatie van het verbond der verlossing, maar in de physische éénwording met de menschheid. Het centrale feit der verlossing ligt dan niet in het kruis, maar in de vleeschwording. Wat Christus verworven heeft, wordt ons niet toegerekend krachtens zijne vicariale positie in dat verbond, maar wij deelen daarin krachtens zijne physische eenheid met ons.

In het genadeverbond wordt de verhouding van het juridische en het ethische dus ook omgekeerd. De levensgemeenschap gaat vooraf aan de belofteverbintenis. Van Christus als het centraalindividuum der menschheid gaat er een vernieuw-

ende werking uit. Hierdoor ontstaat de wedergeboorte enz. De mededeeling van het leven gaat vooraf aan het schenken door de belofte. De toerekening van Christus' gerechtigheid hangt af van wedergeboorte en geloof. De verlossing wordt een proces. Deze realistische opvatting werd geleerd door Jon. Edwards, Shedd, Greydanus: Toerekeningsgrond, e.a.

Daar Christus zich met de menschelijke natuur vereenigd heeft is Hij naar zijne godheid één met de menschheid. Dit moet leiden tot Pantheisme. De principieele fout is, dat men de foederale relatie tot Adam en Christus maakt tot een physische relatie, en dat men dus het wezen van deze relatie in physischen en niet in juridischen en geestelijken zin opvat.

Het met Christus gestorven, begraven, opgewekt en in den hemel gezet zijn, Gal. 2:20; Eph. 2:16; Col. 2:11, 3:3, zegt niet, dat wij werkelijk en persoonlijk in den hemel zijn, maar dat Christus als onze vertegenwoordiger in den hemel is, en dat wij representatief in Hem in juridischen zin in den hemel gezet zijn. Dit is echter iets anders dan de feitelijke levensgemeenschap, die *in* het genadeverbond tot stand komt.

In Rom. 6—8 wordt wel een innige eenheid van Christus en de geloovigen geleerd, doch ten eersten gaat de juridische verhouding in Rom. 3—5 daaraan vooraf, en hieruit blijkt dat de geestelijke gemeenschap volgt op en gegrond is in de juridische verhouding; en ten tweeden wordt in Rom. 6—8 geen physische maar een foederale, geestelijke eenheid geleerd. Zij is eene vereeniging, maar geene vereenzelviging van Christus en Zijn volk.

Het realisme legt echter terecht nadruk op de innige eenheid tegenover de rationalistische opvatting alsof de gemeenschap slechts zou bestaan in de overeenstemming van den mensch met God in gezindheid en wil en bedoeling, Ritschl, Herrmann, e.a. Zij is eene geestelijke levensrelatie tusschen God en den mensch. Zij ontstaat door God alleen, en vangt aan in de inwendige roeping en de wedergeboorte, waardoor van des menschen zijde de levensgemeenschap met God mogelijk wordt. Hij werkt het willen en het werken. Van Gods zijde bestaat zij dus in de werking des Heiligen Geestes tot mededeeling van alle genadeweldaden en tot instandhouding en ontwikkeling van het geestelijke leven, en van onze zijde in geloof, liefde, hoop, gebed, enz.

Christus is van deze gemeenschap de middelaar. In en door Hem heeft God gemeenschap met ons, en wij met God. In dezen zin is zij eene gemeenschap met Christus, niet alleen met Hem naar zijne goddelijke maar ook naar zijne menschelijke natuur, en van onze zijde niet alleen naar onzen geest maar ook naar ons lichaam. Zij is geestelijk, omdat zij door den Geest van Christus bewerkt en in stand gehouden wordt. In dezen zin is zij goddelijk van aard, doch niet in den zin als de levensgemeenschap tusschen den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest. Zij is naar haar wezen creatuurlijk. God heeft gemeenschap met den mensch naar het wezen en den aard van den mensch.

Toch is deze gemeenschap naar haar wezen niet alleen onzichtbaar maar ook ondoorgrondelijk. Daarom wordt zij unio *mystica* genoemd. Dat zij een innige eenheid is, blijkt uit de uitdrukkingen, dat „Christus in ons is", en dat „wij in Christus zijn". Deze innige eenheid wordt ook aangeduid door de beelden van huwelijk, hoofd en lichaam, wijnstok en ranken. Deze beelden zeggen niet, dat Christus het hoofd is van de tweede partij in het genadeverbond, maar dat Hij, evenals de man in het huwelijksverbond, de eerste partij is en de gemeente de tweede partij. Christus is van Gods wege de eerste partij in dit verbond. God heeft dit verbond opgericht door Christus den middelaar. God zegt door Hem: Ik ben uw God, en Christus zegt dat van Gods wege tot ons. En die beelden wijzen aan dat de levensgemeenschap tusschen de twee partijen in dit verbond, Christus en de geloovigen, de innigste eenheid is, die in de wereld bestaat. Zij is inniger dan die in het paradijs, want zij kan niet verbroken worden.

Ten slotte blijft er na al het voorafgaande nog een moeilijk probleem over. Wanneer wij de belofteverbintenis en de levensgemeenschap vergelijken dan is het duidelijk, dat de kring van bondelingen veel breeder is dan de kring van uitverkorenen, en dat beide dus niet identisch zijn. Niet allen in het verbond maar alleen de uitverkorenen ontvangen de zaligmakende weldaden van het verbond. De vraag is dus, of de leer des verbonds in overeenstemming kan gebracht worden met de leer der verkiezing. Dit probleem bestaat bij elke opvatting van het verbond. Men kan het verschuiven, doch het blijft.

Men heeft op onderscheidene wijze gepoogd het op te

lossen. Sommigen gingen van de verkiezing uit, en leidden daaruit de conclusie af, dat alleen uitverkorenen in het verbond zijn. Anderen gingen uit van het genadeverbond zooals het als instelling Gods in de historie bestaat, en leerden dat wij moeten onderstellen, dat alle bondelingen uitverkoren zijn. Beide willen verbond en verkiezing identificeeren wat den kring van personen betreft.

Het afdoende bezwaar tegen beide opvattingen is, dat de Schrift duidelijk leert, dat er vele niet-uitverkorenen in het verbond zijn. Tegen de eerste opvatting geldt voorts, dat zij het verbond buiten onze waarneming plaatst, en alleen een verbond in abstracto overhoudt, omdat wij niet a priori weten wie uitverkoren zijn. En de tweede opvatting moet komen tot een verondersteld verbond, en neemt dus alle zekerheid weg aangaande het zijn in het verbond.

Velen hebben deze bezwaren erkend, en gepoogd het probleem op te lossen door twee kringen in het verbond aan te nemen, wat wezenlijk leidt tot tweeërlei verbond; een verbond met uitverkorenen en een verbond met niet-uitverkorenen. Ook hiertegen bestaat overwegend bezwaar. Men kan alleen in abstracto spreken van twee verbonden, doch men kan in de werkelijkheid niet aanwijzen, wie in het eene en wie in het andere verbond zijn. Bovendien is ook deze opvatting in strijd met de Schrift, die nergens twee maar doorloopend slechts één genadeverbond leert. De uitdrukking: oud en nieuw verbond in Hebr. 8, ziet alleen op de tweeërlei bedeeling van het verbond bij Israel en bij de komst van Christus, maar niet op twee tegelijk bestaande verbonden. En eindelijk zijn al deze drie opvattingen onbruikbaar voor het werkelijke leven.

Niet één van deze opvattingen geeft de oplossing van het probleem. Het probleem is, dat er onder hen, aan wie God de belofte geschonken heeft, velen zijn, die het beloofde niet deelachtig worden. Wel leert de Schrift duidelijk dat er eene verkiezing is, en dat alle uitverkorenen zalig worden, maar zij leert ook even duidelijk, dat er velen in het verbond zijn, die niet zalig worden, en dus niet uitverkoren zijn. En nergens wordt in de Schrift aangeduid, dat die in een ander verbond zijn dan de uitverkorenen. Het gaat hier niet over de vraag, of de Schrift de uitverkiezing leert, maar of zij leert dat allen, die in het verbond zijn, uitverkorenen zijn; m.a.w. of de begrippen

belofteverbintenis en levensgemeenschap elkander dekken. Wie in het verbond zijn is ons duidelijk geopenbaard, doch wie de uitverkorenen zijn is ons niet geopenbaard, zoodat wij hen a priori niet kunnen aanwijzen. Bij Abraham en Izaak heeft God door eene bizondere openbaring vooraf bekend gemaakt wie van hunne kinderen uitverkoren waren. Zij wisten dit dus a priori. Doch bij Jacob en bij de volgende geslachten heeft God dat niet meer gedaan. Paulus zegt in Rom. 11:7 dat de uitverkorenen het beloofde verkregen hebben, doch hij zegt dit a posteriori, d.i. nadat uit hun geloof en leven openbaar geworden was, dat zij uitverkorenen waren. Hij zegt echter niet dat alleen aan hen de belofte des verbonds gegeven was.

A priori weten wij, dat alleen de uitverkorenen onder de kinderen des verbonds het beloofde zullen deelachtig worden. Doch dan spreken wij over die uitverkorenen in abstracto. Daarmede komen wij feitelijk niets verder. Niemand weet a priori wie in concreto de uitverkorenen zijn. De uitverkorenen kunnen het zelf ook niet a priori weten, dat zij uitverkorenen zijn, maar alleen a posteriori uit hun geloof en bekeering. Niemand kan op grond der Schrift zeggen: Ik ben een uitverkorene, en daardoor weet ik dat ik wedergeboren ben, en dat God mij geloof en bekeering zal geven.

Op de vraag, wie van de kinderen des verbonds uitverkoren zijn, kunnen wij a priori niet met zekerheid antwoorden, omdat het in de Schrift niet is geopenbaard. Leerde de Schrift dat alle kinderen der geloovigen ook in alle volgende geslachten uitverkoren zijn, dan zou het probleem opgelost zijn. Dan zouden verkiezing en genadeverbond in dit opzicht elkander dekken. Doch de Schrift leert dat nergens.

Wij vinden in de Schrift geene gegevens voor de verklaring van het probleem. Ook niet in Rom. 9—11. Wel wordt het probleem inclusief in hf. 9:18-23 aangeduid, doch Paulus gaat er niet op in. Het gaat in Rom. 9—11 niet over de vraag: wie in het verbond zijn en wie niet. Paulus leidt het zijn in het verbond niet af uit de verkiezing. Hij zegt niet: alleen de uitverkorenen zijn in het verbond. Als Hij zegt, dat de uitverkorenen uit Israel het beloofde verkregen hebben, dan leidt hij daaruit niet af, dat de anderen niet of slechts in schijn in het verbond waren. Ook zegt hij niet, dat wij moeten onderstellen, dat alle bondelingen uitverkorenen zijn. Hij

bewijst juist dat dit niet zoo is. Ook leert hij niet dat er bij Israel twee verbonden waren, één verbond met de uitverkorenen, en een ander verbond met de niet-uitverkorenen. Paulus kent slechts één genadeverbond.

Het probleem in Rom. 9—11 behandelt hij niet a priori en in abstracto, maar a posteriori en in concreto. In overeenstemming met de doorloopende leer der Schrift gaat hij uit van de gedachte, dat geheel het volk Israels in het verbond is, Rom. 9:4; 11:17, 21, vgl. Hand. 2:39; 3:25; Eph. 2:12 enz. Op dit punt is er geene onzekerheid. Het probleem in Rom. 9—11 is een geheel ander. Het betreft een feit in de heilshistorie van Israel. Het bestaat hierin, dat Israel het volk des verbonds was, en dat toch het grootste gedeelte van Israel het beloofde niet verkregen heeft.

Hierbij moet men in het oog houden, dat Paulus hier niet slechts bedoelt het Sinaitisch verbond, dat God met Israel als natie opgericht heeft, maar het verbond, dat God met Abraham heeft opgericht, Rom. 9:4-16; 11:28. Bovendien gaat Paulus uit van de gedachte, dat het genoemde feit in de heilshistorie van Israel ook mogelijk is in de nieuwe verbondsbedeeling, Rom. 11:18-22, vgl. Hebr. 6:3-5 enz.

Dat velen het beloofde niet verkregen hebben verklaart Paulus uit hun ongeloof en de daarop volgende verharding, Rom. 9:30-32; 10:10, 21; 11:20, 23. Dat anderen het beloofde verkregen hebben verklaart hij uit de verkiezing en barmhartigheid Gods, Rom. 9:11, 15, 16; 11:5.

Nu ligt hier nog een probleem achter, dat Paulus aanduidt in Rom. 9:18, 19, n.l. de verhouding van de verkiezing en de belofte aan hen, die het beloofde niet verkregen hebben. Paulus tracht niet door redeneering dit probleem op te lossen, maar beroept zich op Gods absolute souvereiniteit, en legt ons het zwijgen op, Rom. 9:20-23.

Dit probleem bestaat niet alleen bij de verhouding van de verkiezing en het genadeverbond, maar wij vinden het door heel de Schrift heen. Het heeft zijn oorsprong niet in ons denken, maar het is objectief in de Schrift gegeven. Met het oog op dit doorloopend probleem in de Schrift heeft men de onderscheiding gemaakt tusschen den verborgen en den geopenbaarden wil Gods, Deut. 29:29. Deze onderscheiding is natuurlijk geene oplossing van het probleem, maar wijst de

grens aan, waardoor wij in ons onderzoek en onze kennis beperkt zijn. Dit probleem kunnen wij niet oplossen, omdat wij daarvoor geene gegevens vinden in de Schrift. Wij moeten dus wachten tot de parousia.

Krachtens de belofte des verbonds mogen wij met een oordeel der liefde *het er voor houden*, dat de kinderen *der geloovigen* uitverkorenen zijn. De Gereformeerden hebben zich echter nooit *met zekerheid* daarover durven uitspreken. Bovendien beperkte men het verbond niet tot de kinderen van *geloovige* ouders. Kuyper zegt, dat de kring van het verbond wordt bepaald door den doop, Uit het Woord; De leer der Verbonden, 336. De Schrift leert duidelijk, dat er vele niet-uitverkorenen in het verbond zijn. God heeft ons niet geopenbaard welke kinderen de uitverkorenen zijn, en daarom kunnen wij dit a priori niet weten. Zekerheid (zooals wij als menschen in dit geval zekerheid kunnen hebben, en in den zin waarin de Schrift in dit verband van zekerheid spreekt) kunnen wij alleen a posteriori verkrijgen uit geloof en bekeering. Zoolang behoort dit tot de dingen, die voor ons verborgen zijn. En wij mogen bij de opvatting van de leer des verbonds niet uitgaan van iets, dat verborgen en onzeker is. Bij de vraag, welke kinderen in concreto bondelingen zijn, mogen wij dus niet uitgaan van de verkiezing. Bij de leer des verbonds hebben wij alleen te rekenen met Gods geopenbaarden wil. Wij moeten deze leer opbouwen uit gegevens, die ons in de Schrift over het genadeverbond gegeven zijn. En daardoor moet onze verbondspractijk bepaald worden. Wij moeten tot onze kinderen zeggen: God heeft gezegd: Ik ben uw God; u komt de belofte toe. Doch wij hebben geen grond in de Schrift om tot hen te zeggen: Gij zijt uitverkoren en wedergeboren. Dit is niet in overeenstemming met de paedagogische methode in de Schrift. God zegt niet: gij zijt uitverkoren, en daarom moet gij gelooven, maar: Ik heb u de belofte gegeven, en deze moet gij gelooven. Het geloof als eisch Gods en als gave Gods liggen beide inclusief in de belofte: Ik ben uw God.

Al zegt men, dat de kinderen des verbonds in *collectieven* zin uitverkorenen en wedergeborenen zijn, dan helpt dit ons in de practijk ook niets, want in de opvoeding hebben wij met de bondelingen individueel te doen. En wie tot elken bondeling individueel zegt: Gij zijt uitverkoren en wedergeboren, kan

daarvoor geen afdoend bewijs uit de Schrift geven, want deze leert, dat vele bondelingen niet uitverkoren zijn. Als men tot hen zegt: Ik onderstel, dat gij uitverkoren en wedergeboren zijt, dan geeft dit voor de practijk ook niets, want daardoor zegt men, dat men geene zekerheid heeft. En in het geestelijke leven moeten wij zekerheid hebben. Men kan met vrijmoedigheid en zekerheid tot hen zeggen: God heeft u de belofte gegeven, en nu moogt gij en moet gij die gelooven, en alleen door dat geloof kunt gij zekerheid verkrijgen, dat gij uitverkoren en wedergeboren zijt.

De ouders kunnen bij hun geloof en gebed voor hunne kinderen ook niet uitgaan van de verkiezing, maar alleen van de belofte. En als zij hunne kinderen leeren bidden, kunnen zij niet zeggen: Bidt aldus: „Heere, ik ben een uitverkorene. Geef mij daarom het geloof, en de vergeving van mijne zonden." Door heel de Schrift heen wordt in de practijk het geloof vooropgesteld. En eerst nadat wij de belofte gelooven, kunnen wij uit de verkiezing zekerheid en troost putten.

II. DE WELDADEN VAN HET GENADEVERBOND.

Deze afdeeling handelt over de mededeeling van de genadeweldaden, die door Christus verworven en in het genadeverbond beloofd zijn. Deze afdeeling wordt gewoonlijk de heilsorde (ordo of via salutis) genoemd, aanduidende de wijze, waarop de zondaar in bezit komt van die weldaden. Onder het begrip heilsorde valt echter ook het genadeverbond zooals dit in de vorige afdeeling opgevat wordt.

De Heilige Geest is in oeconomischen zin de auteur van de mededeeling der weldaden, Joh. 6:63; 16:8-11; 2 Cor. 3:6. Zie verder de teksten bij de afzonderlijke weldaden.

De uitdrukking genadeweldaden bevat twee begrippen, die hier nader moeten bepaald worden. Men onderscheidt tusschen gemeene en bizondere genade (gratia communis en particularis). Er zijn hier nog onderscheidene onbeantwoorde vragen. De bedoeling der onderscheiding is echter in hoofdzaak wel duidelijk. Deze gratia heet communis niet in de eerste plaats omdat zij algemeen is d.i. de gansche menschheid geldt, maar omdat zij betrekking heeft op het gemeene, gewone, natuurlijke leven, dat onderscheiden is van het bizondere, geestelijke leven

der herschepping. Volgens den eisch, in het werkverbond gesteld, had God het recht om na de ongehoorzaamheid den mensch terstond te laten sterven. Krachtens zijne genade wordt de straf ten deele tijdelijk uitgesteld, en de verdervende macht der zonde wordt tijdelijk in hare doorwerking bedwongen. In het verbond met Noach wordt dit opzettelijk geopenbaard, Gen. 8:21, 22; 9:1-17. Door de gemeene genade wordt de voortplanting en ontwikkeling der menschheid, en een geordend natuurlijk leven mogelijk gemaakt. Daardoor blijft het besef van een hooger wezen, van zonde en verantwoordelijkheid voortbestaan, en dientengevolge een natuurlijke religie en moraal.

De gemeene genade bewerkt echter geene herschepping of restoratie. De status corruptus wordt daardoor niet wezenlijk veranderd. De mensch blijft daarbij in den geestelijken dood. De geestelijke gemeenschap met God wordt daardoor niet hersteld. Zijn leven blijft een vita profana. Uit deze genade komen er geen nieuwe, herscheppende werkingen Gods in de gevallen menschheid tot stand. Deze werkingen Gods zijn naar hunnen aard geen genadedaden Gods zooals in de verlossing, maar creatuurlijke werkingen Gods tot instandhouding van het physische en psychische leven der menschheid. De werking van de almachtige en alomtegenwoordige kracht van God als Schepper, d.i. zijne voorzienigheid, blijft daardoor in zijne schepping voortbestaan. In dezen zin zijn deze werkingen naar hunnen aard, inhoud en doel natuurlijke daden Gods, die Hij uit genade doet. Uit de gemeene genade komt in de gevallen menschheid dus niet iets nieuws tot stand zooals door de bizondere genade, waardoor alle dingen nieuw gemaakt worden.

De gemeene genade heeft dus geen eigen soteriologisch doel alsof daardoor het natuurlijke leven der menschen en hunne relatien (huisgezin, maatschappij, staat enz.) zouden verlost worden uit den status corruptus. Integendeel de ontwikkeling van het natuurlijke leven is tegelijk eene degradatie in ethischen zin. De gemeene genade is dus ook geene voorbereiding voor de bizondere genade. Het doel is de openbaring van de goddelijke macht en goedheid; de menschheid in stand te houden om de uitvoering van Gods plan der verlossing mogelijk te maken; en ook om in vele opzichten de

resultaten der kultuur als uitwendige middelen te gebruiken tot verbreiding van het evangelie onder alle volken der aarde.

Het begrip bizondere genade komt in de Schrift in onderscheiden zin voor: *a* als gunstige gezindheid Gods, Joh. 1:14; *Rom. 5:15;* 1 Petr. 5:10; *b* als gave der genade, Rom. 5:20; *6:1;* Eph. 2:5, 8; Philp. 1:2; Col. 1:2; Tit. 3:7; *c* als bevalligheid in het oog van God en menschen, Luk. 2:52; 4:22; *Col. 4:6; d* als dank voor ontvangen gunstbetoon, Rom. 6:17; 1 Cor. 15:57; 2 Cor. 8: 16; *9:15.* Wij nemen het hier in den tweeden zin. In dit begrip genade worden al de weldaden der verlossing samengevat.

Door de gaven der genade worden hier niet bedoeld de objectieve weldaden, welke God in de wet, het evangelie, de kerk, de sacramenten enz. gegeven heeft, maar alleen die, welke door den Heiligen Geest subjectief aan den mensch worden medegedeeld. Deze subjectieve genadegaven zijn nog weer onderscheiden in buitengewone (Charismata, 1 Cor. 12: 4-11) en gewone gaven. Alleen over de laatsten wordt hier gehandeld.

Genade staat niet tegenover natuur (Rome) maar tegenover zonde, Rom. 6:21; schuld, Rom. 4:4; werken, Rom. 11:6, en wet, Rom. 6:14. Zij is geen physische kracht, noch iets substantieels, maar ethisch; een geestelijke qualiteit of habitus. De genade werkt alleen hyperphysisch, omdat zij de natuurlijke onmacht van den gevallen mensch wegneemt, en de oorspronkelijk natuurlijke bekwaamheid ten goede hersteld.

Pelagianen, Rationalisten en ook de Nieuwe of Moderne Theologie erkennen niet het onderscheid tusschen de gemeene en de bizondere genade, daar zij het wezen der bizondere genade verwerpen. Het Anabaptisme en Mysticisme ontkennen feitelijk de gemeene genade.

In betrekking tot de soteriologie is er tweeërlei afwijking. Ten eersten de autosoterische opvatting van het Pelagianisme, die leert, dat de mensch zelf zijne zaligheid moet zoeken en uitwerken. Christus heeft de gelegenheid voor zaligworden geopend, doch de mensch moet en kan door eigen kracht zich die zaligheid toeeigenen, of volgens het semipelagianisme kan hij dat willen. Volgens het Rationalisme is Christus slechts een leeraar, die de waarheid Gods met zijnen dood bezegelde. De subjectieve verlossing bestaat in de zedelijke navolging van Christus als voorbeeld, waartoe de mensch in staat gesteld wordt

door den zedelijken invloed, die het evangelie op hem uitoefent.

De tweede afwijking is de heterosoterische opvatting van het Antinomianisme. Hier wordt Christus' werk der zaligheid beperkt tot hetgeen Hij voor ons gedaan heeft in zijne vernedering op aarde, en feitelijk loochent men het toepassend werk van Christus in den hemel door den Heiligen Geest. Men vereenzelvigt de toepassing des heils met de verwerving. Christus heeft ook de smet der zonde overgenomen. Berouw en bekeering enz. van den mensch te eischen is wettisch. Geloof is het tot inzicht komen, dat wij gerechtvaardigd en wedergeboren zijn in Christus. De consequente Antinomianen gaan nog verder terug, en herleiden de toepassing des heils tot het besluit Gods. Christus heeft de zaligheid niet verworven, maar zij bestond reeds van eeuwigheid in het besluit Gods. Christus heeft dit bekend gemaakt, en alzoo de liefde Gods geopenbaard. De mensch kent dat eeuwig besluit Gods niet, en leeft dus in de meening, dat God op hem toornt. Het geloof bestaat dus in het afleggen van dezen waan, en in het aannemen van deze aankondiging. De leer van de rechtvaardigmaking van eeuwigheid, en dus voorafgaande aan het geloof, ligt ook op de lijn van deze richting.

Hiertegenover staat de opvatting van het Neonomianisme, dat door den tnvloed van het Arminianisme uit Nederland en het Amyraldisme uit Frankrijk in Engeland ontstond en een langdurenden strijd veroorzaakte. De Neonomianen vatten het evangelie op als een nieuwe wet, en het geloof als een nieuw werk naast de werken der wet. Dit geloof met de werken vereenigd is de grond voor de rechtvaardiging. Dit is het rationalistisch Neonomianisme. In onderscheiding hiervan leert het pietistisch Neonomianisme, dat geloof en bevinding de grond of de conditie voor de rechtvaardiging zijn. Tegenover deze Neonomianen stonden de Antineomianen, die in de historie ten onrechte dikwijls Antinomianen genoemd worden. Zij leeren, dat de grond der rechtvaardigmaking en vernieuwing alleen ligt in de gerechtigheid van Christus, welke door God ons wordt toegerekend.

Ook bij het Mysticisme, dat altijd geneigd is om het wezenlijk onderscheid tusschen God en mensch te vergeten, is er eenzijdigheid in de opvatting van de subjectieve verlossing. Het legt vooral nadruk op de inwendige genade, waardoor de ziel

door reiniging, verlichting en contemplatie zich moet verheffen in extase en wegzinken moet in God.

De Gereformeerden leeren, dat Christus alleen de zaligheid heeft verdiend en door den Heiligen Geest in ons uitwerkt, en dat Hij daardoor ons ook zelf werkzaam maakt, Philp. 2:12, 13. De grondgedachte is, dat de volkomene verlossing objectief is in Christus voordat wij ze deelachtig worden, omdat Hij van eeuwigheid in den vrederaad als Borg is opgetreden, en ons in het besluit Gods is toegerekend. Hieruit volgt:

a. Dat de volkomene verlossing (Christus) ons door de verbondsbelofte geschonken wordt, en dat deze schenking in orde aan de toepassing voorafgaat.

b. Dat wedergeboorte, geloof, bekeering enz. geene voorwaarden of voorbereiding zijn tot het verbond of tot Christus, maar dat zij volgen uit het verbond, uit de schenking van Christus. De genadeweldaden zijn door Christus verworven, niet door den Heiligen Geest, noch door den mensch. Christus heeft ook den Heiligen Geest als gave voor ons verworven, en ook deze gave wordt door de verbondsbelofte ons geschonken. De schenking en werking des Heiligen Geestes gaat dus niet aan het verbond vooraf.

c. Dat het geloof de verlossing in geen enkel opzicht tot stand brengt, maar haar ontvangt uit Christus door het aannemen van de belofte des verbonds.

d. Dat het geloof de zekerheid der zaligheid medebrengt, omdat het een bewijs is van deelgenootschap aan Christus, en dus ook een bewijs, dat wij alles wat in Christus is, d.i. de volkomene verlossing zullen ontvangen.

In betrekking tot de volgorde van de genadeweldaden is er eenig verschil. Regel is dat de Gereformeerde dogmatici beginnen met de roeping. Enkelen wijken hiervan af, en beginnen met de rechtvaardigmaking, en dan vat men haar op als eene rechtvaardigmaking van eeuwigheid (Comrie). Men gaat dan uit van de gedachte, dat de rechtvaardigmaking de rechtsgrond is voor de wedergeboorte. Hiertegen gelden de volgende bezwaren.

a. Dan verwisselt men de objectieve toerekening van Christus in den raad des vredes met het werk der subjectieve toepassing. En dit mag niet, want het eerste behoort tot de opera Dei ad intra, en het tweede tot de opera Dei ad extra.

Het eerste behoort niet in de soteriologie maar in de theologie.

b. Dan zou men tweemaal over de rechtvaardigmaking moeten handelen; eerst als justificatio activa, en later als justificatio passiva (Maccovius).

c. Met de objectieve toerekening van den persoon van Christus iu den raad des vredes zijn alle genadeweldaden ons toegekend; dus niet alleen de rechtvaardigmaking, maar ook wedergeboorte, geloof, heiligmaking enz., en deze zijn dan evenzoo van eeuwigheid.

d. Ons persoonlijk bezit van het recht op het eeuwige leven is niet de rechtsgrond voor onze wedergeboorte. Voor alle genadeweldaden, ook voor onze rechtvaardigmaking, ligt de rechtsgrond buiten ons, absoluut alleen in Christus: dus ook de rechtsgrond voor de wedergeboorte.

e. Het begrip rechtvaardigmaking gebruikt men dan in een zin, waarin het in de Schrift nergens voorkomt.

f. Het geloof is dan slechts eene verstandsovertuiging, een bewust worden, zooals bij de Antinomianen, en niet een vertrouwen.

Er zijn ook enkelen, die de wedergeboorte aan de roeping laten voorafgaan. Bij deze volgorde gaat men uit van de opvatting, dat de levensgemeenschap tusschen God en den mensch onmiddelijk tot stand komt. De wedergeboorte gaat aan het verbond der belofte vooraf. Men beroept zich op enkele teksten, die naar hunne opvatting leeren, dat kinderen van jongsaf wedergeboren waren, en men zegt ook, dat een geestelijk doode het woord niet hooren kan. Wat het eerste betreft zie men blz. 176 v. v. Het laatste punt wordt bij de wedergeboorte behandeld. Hier is het voldoende er op te wijzen, dat het eerste moment van de toepassing der verlossing in Rom. 8:30 niet wedergeboorte maar roeping wordt genoemd, vgl. Mark. 16: 15, 16; Luk. 5: 32; 14: 16-24.

In de Schrift worden de begrippen soms in ruimeren zin gebruikt. Roeping sluit soms ook wedergeboorte, geloof en bekeering in, Rom. 8: 30. Geloof omvat soms ook wedergeboorte, Joh. 5: 24; 6: 47; Rom. 10: 14, 17; Eph. 2: 8. Bekeering duidt soms ook wedergeboorte en geloof aan, Lukas 5: 32.

Gevolg hiervan was dat de aanvang van het nieuwe leven in de oude dogmatiek door onderscheidene woorden werd

aangeduid. De roeping werd algemeen vooraan geplaatst. Doch de aanvraag van het nieuwe leven werd in den eersten tijd door de Gereformeerden, in navolging van Calvijn, geloof genoemd, en het begrip wedergeboorte duidde de bekeering en heiligmaking aan (regeneratio manifesta), zoo ook in onze Belijdenis, Art. 24. Catech, vr. 20: "Die Hem door een waar geloof worden ingelijfd", vgl. vr. 64. Hier is het geloof het levensbeginsel, de wedergeboorte in engeren zin. Evenzoo in het Doopsformulier. Soms wordt het begrip wedergeboorte in ruimeren zin gebruikt met insluiting van het geloof als levensbeginsel; Belijd. art. 34, 35, Catech. vr. 8, 73. In de Canones van Dordt wordt het begrip wedergeboorte reeds in engeren zin, n. l. als aanvang van het geestelijke leven gebruikt, III, IV, 3, 8, 11, 12, 16, 17.

Men heeft gepoogd om de weldaden in twee soorten te onderscheiden. In verband met de onderscheiding tusschen schuld en smet heeft men gesproken van juridische en ethische weldaden. Doch dan zou tot de eerste soort alleen de rechtvaardigmaking behooren. Een andere onderscheiding is die tusschen negatieve en positieve weldaden. Doch elke weldaad heeft een negatieve en een positieve zijde. Een derde onderscheiding is die tusschen passieve en actieve weldaden, dat is daden des H. Geestes, waarbij de mensch passief, en daden waarbij hij ook actief is. Doch de bezwaren hiertegen zijn ten eersten, dat deze indeeling niet uitgaat van de weldaden, maar van den toestand van den mensch bij het ontvangen van die weldaden, en ten tweeden dat er bij de actieve weldaden ook een passieve zijde is. Het is dus niet mogelijk om de weldaden te onderscheiden in twee reeksen, die zakelijk van elkander onderscheiden zijn. Wel kan men elke daad uit twee oogpunten bezien. Dit geldt van de geheele verlossing. Het objectieve verlossingswerk van Christus beschouwt men uit het oogpunt van passieve en van actieve gehoorzaamheid. Evenzoo bij de genademiddelen. Door den H. Geest werkt det Woord negatief en positief. Bij de sacramenten komt in den doop de verlossing meer van de negatieve zijde, en in het avondmaal meer van de positieve zijde op den voorgrond. Bij het eerste is de mensch passief; bij het tweede ook actief. Deze twee zijden zijn er ook bij de heilsweldaden. Doch twee onderscheidene soorten van weldaden zijn er niet.

Alle weldaden moeten dus als ééne reeks behandeld worden. Doch ook dan is er nog moeilijkheid aangaande de volgorde. Indien de weldaden in een causale verhouding tot elkander stonden, zoodat de volgende weldaad uit de voorafgaande voortkwam, dan zou daardoor de volgorde bepaald worden. Doch zulk een causale relatie is er hier niet. Bij elke weldaad is er een van buiten af werkende kracht Gods in den mensch. De Schrift leert dat God de auteur van alle weldaden is. De volgende daad Gods staat wel met de voorafgaande in nauw verband, doch elke weldaad is het gevolg van eene werking Gods.

Hieruit volgt echter niet dat de weldaden naar een temporeele volgorde kunnen ingedeeld worden. Volgens de Schrift vallen onderscheidene weldaden in hetzelfde moment des tijds, althans bij hen, die op lateren leeftijd toegebracht worden. Dan vallen roeping, wedergeboorte. geloof, bekeering en rechtvaardigmaking in hetzelfde oogenblik. En ook bij hen, die van jongs af wedergeboren zijn, komen geloof (als actus) en bekeering tegelijk tot stand. Nu kunnen wij de daden, die God tegelijk doet, niet tegelijk denken of beschrijven. En voor een duidelijke behandeling van de heilsweldaden is eene volgorde noodzakelijk. Deze logische orde van behandeling mag echter niet opgevat worden als een zakelijke en een temporeele volgorde. Men kan de weldaden wel onderscheiden, maar niet scheiden.

Die logische orde is gegrond in de Schrift. Boven is reeds aangewezen, dat deze de woorden roeping, wedergeboorte, geloof en bekeering dikwijls in een ruimeren zin gebruikt, zoodat elk begrip alle vier omvat. Doch uit het gebruik van de onderscheidene woorden blijkt, dat het werk des H. Geestes door elk woord uit een bizonder oogpunt beschouwd wordt, en dat er dus onderscheid is. Naar aanleiding hiervan heeft men in de belijdenis der kerk (vooral in de D. Leerr.) en in de dogmatiek elk van deze begrippen in een engere beteekenis opgevat, en ze daardoor van elkander onderscheiden, zoodat elk begrip nu dient om een bizondere weldaad des H. Geestes aan te duiden.

Daar deze weldaden des H. Geestes zoo nauw verbonden zijn, en dikwijls feitelijk samenvallen, is het moeilijk om van elk begrip een belijnde definitie te geven, waardoor zij nauwkeurig van elkander onderscheiden worden.

Wat de volgorde der weldaden betreft is de Gereformeerde Kerk uitgegaan van Rom. 8: 30, waarin als hoofdweldaden genoemd worden roeping, rechtvaardigmaking en verheerlijking. De D. Leerr. I, 7 geven deze volgorde: roeping, geloof, rechtvaardigmaking, heiligmaking en bewaring (volharding), vgl. III, IV, 12, waar ook wedergeboorte en bekeering genoemd worden. De Gereformeerde volgorde is dus roeping, wedergeboorte, geloof, bekeering, rechtvaardigmaking, heiligmaking en volharding.

1. *De roeping.* De toepassing der verlossing, die door Christus verdiend is, begint met de roeping. Paulus noemt doorloopend de roeping door het evangelie als de eerste daad Gods, waardoor de zondaar de genade van Christus deelachtig wordt. Al sluit bij hem de roeping ook de wedergeboorte in, deze gaat toch niet aan de roeping vooraf.

De auteur der roeping is God de Vader *1 Cor. 1:9;* 1 Thes. 2:12; 1 Petr. 5:10. Zooals de Vader alle dingen werkt door den Zoon wordt ook de roeping aan Christus toegeschreven Mat. 11:28; *Luk. 5:32;* Joh. 7:37; Rom. 1:6. En Christus roept door zijn Woord en Geest *Mat. 10:20;* Joh. 15:26; Hand. 4:31-33; 5:31, 32.

Sommigen onderscheiden tusschen eene vocatio realis en eene vocatio verbalis. Door de eerste bedoelt men de openbaring Gods in de natuur Ps. 19:2-4; Rom. 1:19, 20. Doch deze twee kunnen niet gecoordineerd worden, omdat openbaring op zichzelve nog geen roeping is. En verder heeft de vocatio realis alleen beteekenis voor het natuurlijke leven, en valt niet onder het begrip genadeweldaden, die door Christus verdiend en soteriologisch van aard zijn, en door den H. Geest door het evangelie worden toegepast.

De roeping in het algemeen is die daad Gods, waardoor Hij den zondaar uitnoodigt om het heil in Christus aan te nemen. De roeping komt tot allen, aan wie het evangelie verkondigd wordt, Mat. 9:13; *11:28; 23:37;* 24:14; Mark. 16:15; Luk. 24:16-24; Hand. 2:39; Rom, 10:18-21.

Zij wordt onderscheiden in vocatio externa en interna. Deze mag men echter niet scheiden alsof de eerste door menschen en de andere door God, of dat de eerste buiten den H. Geest om alleen door het Woord, en de andere alleen door den H. Geest zonder het Woord zou geschieden. Bij beide is

God de auteur en het Woord het middel, en in beide werkt de H. Geest. Er is geen tweeërlei evangelie, het eene uitwendig en het andere inwendig. Wij kunnen in concreto niet a priori zeggen: dit is een uitwendige, en dat is een inwendige roeping. De onderscheiding wordt gemaakt van uit het oogpunt der uitwerking. Dezelfde evangelieprediking werkt bij sommigen wedergeboorte en bij anderen niet. Joh. 12:47, 50; 1 Cor. 1:23, 24; *2 Cor. 2:14, 16;* 1 Thes. 1:8, 9; 2 Thes. 2:10-12.

De uitwendige roeping is de voorstelling en aanbieding van het heil in Christus aan den zondaar met een ernstige noodiging om dit door het geloof aan te nemen, en te ontvangen de vergeving der zonden en het eeuwige leven.

Deze roeping is niet slechts eene voorstelling van het evangelie, eene bloote mededeeling van de feiten en ideeën der verlossing, maar een aanbieding van het heil in Christus, en een dringende uitnoodiging om het geloovig aan te nemen, *Ezech. 33:11; Mat. 23:37;* Mark. 1:15; Joh, 6:29; D. Leerr. III, IV, 8: „Zoo velen als er door het evangelie geroepen worden, die worden ernstiglijk geroepen. Want God betoont ernstiglijk en waarachtiglijk in zijn Woord, wat Hem aangenaam is; namelijk dat de geroepenen tot Hem komen."

De roeping is niet een afzonderlijke daad Gods los van de verkondiging van het evangelie, maar het evangelie, dat van Godswege tot den mensch komt, hetzij het gelezen of gehoord wordt, is de roeping. De inhoud van het evangelie bestaat niet slechts in mededeeling van feiten en ideeën, maar ook in beloften, in aanbieding van de verlossing, en dringende noodiging tot geloof en bekeering. De verwerping van dit evangelie is niet slechts eene ontkenning van de waarheid van feiten en ideeën, maar een ongehoorzaam zijn aan de noodiging, een weerstaan van de werking des H. Geestes, *Hand. 7:51.* De uitdrukking *uitwendige* roeping wil dus niet zeggen, dat wij daarbij te denken hebben aan een uitwendig, louter voorwerpelijk evangelie, waarin geene werking des H. Geestes uitgaat tot den mensch, Mat. 13:3-8, 18-23; Hebr. 6:4-6. De D. Leerr. III, IV, 9 zeggen: „Dat er velen door de bediening des evangelies geroepen zijnde, niet komen en niet bekeerd worden, daarvan is de schuld niet in het evangelie, noch in Christus, door het evangelie aangeboden zijnde, noch in God, die door het evangelie roept, en zelfs ook dien Hij roept onderscheide-

ne gaven mededeelt; maar in degenen, die geroepen worden,"

In de uitwendige roeping handhaaft God zijn recht op den mensch, en tevens toont zij hem de liefde van God en van Christus, en geeft hem allerlei zegeningen, zelfs verlichting des verstands en gemeenschap des H. Geestes. Hebr. 6:4-6. Zij handhaaft in den mensch de godsdienstige en zedelijke beseffen van plicht, verantwoordelijkheid, afhankelijkheid, eerbied en ontzag, welke van groote beteekenis zijn voor een ordelijk samenleven der menschen. Zij is eene gratia reprimens, maar niet eene gratia praeparans, in den zin dat zij den mensch vatbaar maakt voor de wedergeboorte.

De inwendige roeping is die daad Gods, waardoor Hij den uitverkoren zondaar noodigt en krachtdadig overbrengt uit het rijk der duisternis in de gemeenschap met Christus.

Zij wordt *inwendige* roeping genoemd, omdat de werking des H. Geestes door het evangelie doordringt in het hart van den zondaar, zoodat hij daardoor bekwaam wordt om de roeping te hooren en tot Christus te komen, Rom. 10:16, 17. Deze roeping bewerkt dus de wedergeboorte.

Dat sommigen door de roeping wedergeboren worden en gelooven in Christus is niet daaruit te verklaren, dat zij zedelijk beter zijn dan anderen, want alle menschen zijn onwillig en onmachtig om te gelooven. Joh. 3:3; 15:5; *Rom. 8:7*; 2 Cor. 3:5; Eph. 2:2, 3; Col. 1:21. Het is alleen te verklaren uit een onwederstaanbare werking des H. Geestes. Joh. 3:5; *6:63.*

Het werk der verlossing zoowel in ons als voor ons wordt alleen aan God toegeschreven. Hand. 16:14; *Rom. 8:30; Philp. 2:13.*

De Schrift spreekt van eene roeping, die wederstaan kan worden. Hand. 7:51, en van eene roeping, die onweerstaanbaar is. Rom. 4:17; *8:30.* Velen zijn geroepen, maar weinigen uitverkoren. *Mat. 20:16;* 22:14.

Deze gegevens uit de Schrift wijzen aan in welk opzicht de inwendige roeping van de uitwendige onderscheiden is. De inwendige roeping kan echter niet een onmiddelijke roeping genoemd worden. Dan is het geen roeping, want dit begrip sluit het woord in. Verder wordt de roeping als soteriologische daad Gods nergens in de Schrift in dien zin gebruikt. Ook Paulus bedoelt met roeping altijd een daad Gods door

het evangelie, Rom. 10:17; 2 Cor. 5:20; 1 Thes. 2:14. En dan zou roeping identisch zijn met de idee van onmiddelijke wedergeboorte. Onze Belijdenis spreekt ook nergens van een onmiddelijke roeping, maar alleen van eene roeping door het evangelie, D. Leerr. III, IV, 6, 9, 10, 11, 16, 17, V, 14, en de roeping gaat in orde aan de wedergeboorte vooraf III, IV, 11, 12.

Vervolgens is er nog eene vraag aangaande het object der roeping. In welke hoedanigheid wordt de mensch geroepen, als zondaar of als wedergeborene? Wordt de mensch door de roeping wedergeboren, of gaat de wedergeboorte aan de roeping vooraf?

De Schrift leert, dat de mensch in de hoedanigheid van zondaar geroepen wordt, *Luk. 5:32* vgl. Mat. 9:13; Mark. 2:17; Joh. 5:25; Gal. 5:13,14; Eph. 2:2, 3; *5:14;* Col. 1:13; 1 Petr. 2 9; Hebr. 3:7, 8, 15 enz. Bij Paulus sluit de roeping ook de wedergeboorte in. Deze komt door de roeping tot stand, maar gaat er niet aan vooraf. Dit is de algemeene Gereformeerde opvatting, D. Leerr. III, IV, 10, 11, 17.

Indien men de wedergeboorte aan de roeping laat voorafgaan, dan heeft de roeping alleen betrekking op het bewustzijn. Zij is dan slechts intellectueel van aard, want zij werkt dan alleen op het verstand, en dient om den wedergeborene te overtuigen, dat hij wedergeboren is. De roeping is dan niet noodzakelijk tot de zaligheid. In dezen zin komt het begrip roeping nergens voor in de Schrift. De subjectieve verzekering door den H. Geest wordt nooit roeping genoemd. De roeping wordt altijd in verband gebracht met de zaligheid. Zij is eene roeping tot verzoening met God, 2 Cor. 5:20; tot heiligheid, 1 Thes. 4:7; 1 Petr. 1:15; uit den dood tot het leven, Joh. 5:24, 25; tot de gemeenschap met Christus, 1 Cor. 1:9; tot de heerlijkheid, 2 Thes. 2:14; 1 Petr. 5:10; tot het koninkrijk Gods, 1 Thes. 2:12; tot het eeuwige leven, 1 Tim. 6:12. Daar bovengenoemde opvatting der roeping in nauw verband staat met de wedergeboorte moet zij daarbij breeder behandeld worden.

Hier moeten nog enkele bezwaren van oude en nieuwe Universalisten en Pelagianen besproken worden. Zij hebben betrekking op de algemeene roeping bij de Gereformeerden. Uit de Gereformeerde leer, dat Christus alleen voor de uitverkorenen voldaan heeft, leiden zij af:

a. dat de Gereformeerden geen algemeene roeping kunnen aannemen, en dat zij niet mogen zeggen: Christus heeft voor u voldaan, uwe zonden zijn u vergeven.

b. Zij kunnen aan onbekeerden alleen den eisch der wet prediken.

c. Indien zij het evangelie aan allen prediken, dan kan dit van Gods zijde niet ernstig gemeend zijn, en voor vele menschen, de niet uitverkorenen, is zij onnut.

Sommige Gereformeerden lieten zich verleiden tot eene poging om het probleem, dat hier voor ons geplaatst wordt, op te lossen. Enkelen zeiden, dat men de belofte des evangelies alleen mag verkondigen aan hen, die behoefte gevoelen aan verlossing, en dat men aan de anderen alleen de wet mag prediken. Anderen beweerden dat men aan allen de verlossing prediken kan, omdat Christus' offer genoegzaam is voor alle menschen, of omdat Christus vele zegeningen verworven heeft voor hen, die niet zullen gelooven. Ook waren er, die het algemeen aanbod der genade wilden prediken op conditie van geloof en bekeering.

Dit alles geeft echter geene solutie van het probleem. De Schrift geeft ons geene oplossing. En wil men het buiten de Schrift om oplossen uit de rede, dan komt men of naar de eene of naar de andere zijde in strijd met de Schrift. Predikt men het aanbod der genade alleen aan uitverkorenen (wedergeborenen), neem eens aan dat dit kon, dan vervalt men tot een exclusivisme, dat in strijd is met de Schrift. Predikt men het aanbod der genade aan elk individu, hoofd voor hoofd, dan is dit ook in strijd met de Schrift. De roeping is wel algemeen, Mat. 22:14; Mark. 16:15; Luk. 14:16 v. maar zij zegt niet tot elk mensch individueel: Uwe zonden zijn u vergeven. Zij komt tot alle menschen collectief. Ook de Pelagianen durven niet onvoorwaardelijk zeggen tot elk hoofd voor hoofd: Christus heeft u verlost; uwe zonden zijn u vergeven. Zij stellen de conditie van geloof.

Men moet den grond voor de algemeene evangelieprediking niet zoeken in het eeuwig besluit Gods, maar alleen in den geopenbaarden wil Gods in de Schrift, waarin de algemeene roeping duidelijk geleerd wordt. Zij die het evangelie alleen aan de uitverkorenen willen prediken gaan, evenals de Universalisten, van het besluit Gods uit.

Het probleem aangaande de verhouding van de algemeene roeping tot het eeuwig besluit Gods kunnen wij niet verklaren. Wij moeten dit overlaten aan Christus, die bij zijne wederkomst Gods werken volkomen rechtvaardigen zal. Vgl. blz. 104.

2. *De wedergeboorte.* De wedergeboorte is de bovennatuurlijke daad Gods, waardoor de geestelijk doode mensch geestelijk levend gemaakt wordt. Deze daad Gods wordt bovennatuurlijk genoemd, om daardoor aan te wijzen, dat God de wedergeboorte niet werkt door eene kracht, die in den mensch aanwezig is, maar door eene kracht, die van buiten af werkt in den mensch, en het nieuwe leven doet ontstaan.

De wedergeboorte wordt in de Schrift door onderscheidene woorden aangeduid. Johannes gebruikt gewoonlijk γενναω Joh. 3:3-8; 1:13; Joh. 2:*29*; 4:7; 5:1, 4, 18, met een nadere bebepaling b. v. ανωθεχ, dat niet vertaald moet worden door: van boven, maar door: weder, zooals Nikodemus het ook opvat, Joh. 3:4: in vs. 5: εξ ὑδατος και πνευματος en in de andere teksten εκ του θεου. Paulus gebruikt ook γενναω, 1 Cor. 4:15, Philm. 10, en verder παλινγενεσια (niet van γενναω, maar van γεναω, evenals Mat. 19:28) met het synonieme ανακαινωσις, Tit. 3:5. Petrus gebruikt αναγενναω. 1 Petr. 1: 3, 23. Al deze werkwoorden worden in het passief gebruikt, en duiden dus aan dat de mensch bij de wedergeboorte geheel lijdelijk is. Voorts duidt Paulus dezelfde zaak aan in de uitdrukkingen: levend gemaakt, Eph. 2:5, een nieuw schepsel, 2 Cor. 5:17, 18; Gal. 6:15, geschapen in Christus Jezus, Eph. 3:10. Het woord αποκυεω, Jak. 1:18 is synoniem met γενναω, Luk. 1:13. In Mat. 19:28 wordt het woord wedergeboorte in een anderen zin gebruikt, aanduidende de herschepping aller dingen: "In de wedergeboorte.... zult gij zitten op twaalf troonen."

De wedergeboorte is het werk van den drieëenigen God; van den Vader als de genereerder van het leven, Joh. 1:13; 2 Cor. 5:17, 18; Eph. 2:5; Jak. 1:18; *1 Petr. 1:3, 23;* van Christus als de causa meritoria, *1 Petr. 1:3;* 1 Joh. 2:29; en in 't bizonder van den H. Geest, Joh. 3:5; Tit. 3:5. De moeder is de Kerk, Gal. 4:8; Jes. 54:1.

Het wezen der wedergeboorte bestaat in de geestelijke vernieuwing van den mensch. Het is een in het wezen van den mensch doordringende verandering. Dit blijkt uit de uit-

drukkingen in 2 Cor. 5:17; Gal. 6:15; Eph. 2:5; 3:10, (zie boven), en ook uit het woord geboorte. Zij bestaat echter niet in de instorting van het leven Gods, noch van het godmenschelijke leven van Jezus. Zij is ook geene verandering in de substantie van den mensch (ziel en lichaam) noch eene verandering van zijne natuurlijke eigenschappen. Zij is ook niet eene mededeeling van nieuwe psychische vermogens. Bij het begrip geboorte is het oogpunt der vergelijking niet het physisch, het substantieel of het persoonlijk bestaan van den mensch, maar zijn geestelijk habitueelen staat. De wedergeboorte vormt eene tegenstelling met de eerste geboorte uit het oogpunt van de ethische of geestelijke habitus. Gelijk de mensch in de eerste geboorte een zondige natuur ontving, zoo bij de wedergeboorte een heilige natuur. De eigenlijke beteekenis van den mensch ligt in zijne geestelijke habitus van heiligheid in zijn wezen en vermogens, 1 Petr. 1:15,16; 2 Petr. 1:4. Deze heiligheid is oorspronkelijk; zij behoort tot de natuur van den mensch. Daardoor is hij een geestelijke mensch, een mensch Gods. Door de zonde bestaat hij als zoodanig niet meer. Uit dit oogpunt wordt hij door de wedergeboorte een nieuwe mensch. Zij is dus niet slechts eene verandering of verbetering van het bestaande, maar het begin van iets dat niet bestond. Er is een nieuwe oorsprong (God is zijn Vader) een nieuwe natuur (geestelijk, heilig), een nieuwe levensactie (geloof, liefde, hoop, enz.), een nieuwe relatie (tot God, Christus en de zijnen), een nieuwe bestemming en doel (God dienen, het eeuwige leven).

Waar heeft de wedergeboorte in den mensch plaats? Wat wordt in hem wedergeboren? Niet de substantie (Manicheën). Wanneer men de wedergeboorte een physische verandering noemt, dan kan dit tot misverstand leiden, omdat physisch soms ook gebruikt wordt om het stoffelijk bestaan van den mensch aan te duiden. Men kan haar noemen eene verandering in de natuur van den mensch, want natuur in engeren zin duidt aan de wezenlijke hoedanigheid van een ding. Doch ook dan moet men het begrip nog beperken, want de wedergeboorte is geene verandering in de lichamelijke of in de psychische natuur van den mensch, maar in zijn ethische of geestelijke natuur.

Soms wordt gezegd, dat de wedergeboorte niet plaats heeft

in het bewustzijn, maar in het zijn, achter of onder het bewustzijn. Deze uitdrukking is niet duidelijk. Wat bedoelt men met het zijn en het bewustzijn? Beide begrippen kunnen in onderscheiden zin opgevat worden. Zijn (εἶναι, esse) staat tegenover schijn en tegenover worden. Het wijst dus aan het werkelijk bestaan, de existentie van iets, en dat het blijft wat het is. In dezen zin kan het natuurlijk niet bedoeld zijn. Neemt men het niet in den zin van het bestaan maar van het bestaande, datgene wat bestaat, d.i. de substantie, dan zou daaruit volgen, dat de wedergeboorte in de substantie plaats heeft. En dit kan ook niet de bedoeling zijn. Bedoelt men dat de wedergeboorte niet geschiedt in het verstand, maar in het hart of de ziel, dan is het ook nog niet duidelijk, omdat men dan eene scheiding maakt tusschen het bewustzijn en het hart of de ziel, wat in strijd is met de Schrift, en ook met de Psychologie.

Dit wordt duidelijk als wij het begrip bewustzijn nader beschouwen. Het wordt in tweeërlei zin gebruikt. Ten eersten in actieven zin duidt bewustzijn aan, dat de mensch zich zelven kent als het subject van het hebben en bewerken zijner voorstellingen, Bavinck, Psychologie 78. Vele werkzaamheden der ziel gaan buiten haar bewustzijn (weten) om, en evenzoo komen er vele indrukken van buiten in de ziel zonder dat zij het weet. Toch werkt daarbij het kenvermogen. Deze acties der ziel zijn onbewust. Bedoelt men nu met de uitdrukking, dat de wedergeboorte onder het bewustzijn valt, in dezen zin dat zij plaats heeft zonder dat wij het ons bewust zijn d.i. zonder ons weten, dan is er geen bezwaar tegen. Het weten aangaande de werking des H. Geestes in onze ziel is geene voorwaarde voor deze werking. Dit zegt het Rationalisme, dat de ziel laat opgaan in bewust, denkend en begrijpend leven. Doch nu moet men het niet zoo voorstellen alsof alleen de wedergeboorte zonder ons weten tot stand komt, want de werking des H. Geestes bij de mededeeling van alle genadeweldaden gaat buiten ons weten om.

Ten tweeden wordt bewustzijn in potentieelen zin opgevat n.l. als het kenvermogen. Dit bewustzijn als vermogen is niet iets afzonderlijks naast of boven de ziel, maar is inhaerent in de ziel, evenals de krachten in het lichaam. Deze vermogens zijn één met de ziel. Eene werking van buiten af in de ziel ingaande raakt dus met de ziel ook hare vermogens. Het

is dus een loutere abstractie, wanneer men spreekt van eene werking in de ziel, die buiten de vermogens der ziel omgaat.

De Schrift noemt doorloopend het hart als de zetel van het leven, zoowel van het zondige als van het heilige leven. Het hart is het centrum van alle inwendige levensacties, de bron, de drijfkrackt van bewustzijn en begeerte. Alle physische werkzaamheden hebben daarin hun uitgangspunt, Spr. 4:23. De wedergeboorte en vernieuwing heeft plaats in het hart, *Hand. 16:14; Rom. 2:29;* 7:6; Col. 2:11, enz. Alle acties van het nieuwe leven gaan uit van het hart Mat. 5:8; *Rom. 10:9, 10;* 1 Tim. 1:5; 2 Tim. 2:22; 1 Petr. 1:22; Mark. 12:33. En nu schrijft de Schrift aan het hart toe de vermogens van bewustzijn en begeerte. Zie de laatste teksten, en verder Luk. 2:19; Mark. 6:21, 22; Luk. 6:45 enz. In Eph. 4:23, wordt gesproken van de vernieuwing in den geest des gemoeds (τω πνευματι του νοος).

Nu is het begrip hart een nadere bepaling van het centrum van den inwendigen mensch dan het begrip ziel. En blijkens de aangehaalde teksten wordt het bewustzijn als vermogen toegeschreven aan het hart. Het is daarmede één. Het hart kan dus niet wedergeboren worden zonder dat de vermogens van het hart wedergeboren worden. Zooals bij de eerste geboorte de vermogens van bewustzijn en begeerte deelen in de zondige habitus van het hart, zoo ontvangen zij met de wedergegoorte van het hart ook de heilige habitus. Men kan dus wel-zeggen, dat de wedergeboorte buiten ons bewustzijn in actieven zin, d.i. buiten ons weten omgaat, maar niet dat zij achter of onder en dus buiten ons bewustzijn als vermogen plaats heeft, evenmin als buiten ons begeervermogen.

Ook is de voorstelling, dat het zaad der wedergeboorte een korten of langen tijd in het hart kan liggen zonder dat het ontkiemt, niet uit de Schrift te bewijzen. Dit is een misbruik van het beeld zaad. Het begrip geboorte sluit reeds die voorstelling uit. Zij bestaat in een levend gemaakt worden. En bij die voorstelling zou de mensch met dat zaad in zijn hart nog geestelijk dood blijven. Dat zaad zou dan iets substantieels moeten zijn, wat ook in strijd is met de Schrift. De wedergeboorte is een habitueele, geestelijke vernieuwing in het wezen van den mensch. Evenmin als de zondige habitus iets is, dat los op zich zelf in den mensch ligt, kan dit gelden van de heili-

ge habitus. Bovendien is die voorstelling voor de practijk hoogst gevaarlijk, omdat zij leidt tot zelfbedrog.

In de D. Leerr. III, IV, 11, 12, 16 wordt duidelijk gezegd, dat de wedergeboorte ook plaats heeft in het bewustzijn (het verstand) en den wil als vermogens der ziel. ,,Voorts wanneer God dit zijn welbehagen in de uitverkorenen uitvoert, en (in het Latijn staat *seu*) de ware bekeering in hen werkt, zoo is het dat Hij niet alleen het evangelie hun uitelijk doet prediken, en hun *verstand* krachtdadelijk door den H. Geest verlicht, opdat zij recht zouden verstaan en onderscheiden die dingen, die des Geestes Gods zijn, maar Hij dringt ook in tot de binnenste deelen der menschen met de krachtdadige werking deszelfden wederbarenden Geestes. Hij opent *het hart*, dat gesloten is; Hij vermurwt dat hard is; Hij besnijdt dat onbesneden is. In *den wil* stort Hij nieuwe hoedanigheden, en maakt dat die wil, die dood was, levend wordt; die boos was, goed wordt; die niet wilde, nu metterdaad wil; die wederspannig was, gehoorzaam wordt; Hij beweegt en sterkt dien wil alzoo, dat hij als een goede boom vruchten van goede werken kan voortbrengen," III, IV, 11.

Dat hier de wedergeboorte bedoeld wordt blijkt uit den inhoud zelve, en ook uit hetgeen in paragr. 12 er op volgt: ,,En dit is de wedergeboorte, die vernieuwing, nieuwe schepping, opwekking van de dooden, en de levendmaking". Ook hierin wordt verder nog gezegd, dat de wil door de wedergeboorte vernieuwd wordt. En voorts paragr. 16: ,,Doch gelijk de mensch door den val niet heeft opgehouden een mensch te zijn, begaafd met verstand en wil, en gelijk de zonde, die het gansche menschelijk geslacht heeft doordrongen, de *natuur* des menschen niet heeft weggenomen, maar verdorven en *geestelijker wijze* gedood; alzoo werkt ook deze goddelijke genade der wedergeboorte in de menschen niet als stokken en blokken, en vernietigt *den wil* en zijne eigenschappen niet, en dwingt dien niet met geweld zijns ondanks, maar maakt *hem* (den wil) geestelijk levend" enz.

Hieruit is het duidelijk dat volgens de Gereformeerde leer de wedergeboorte niet alleen geschiedt in het zijn, achter of onder het bewustzijn, maar ook in het bewustzijn en den wil als vermogens der ziel. Zie hierover breeder de belangrijke verhandeling van Charles Hodge, Essays and Reviews, Regeneration, 1—48.

Volgens de Schrift en de Gereformeerde Belijdenis is de wedergeboorte *middelijk.* Johannes en Paulus beschouwen de wedergeboorte uit een onderscheiden oogpunt. In overeenstemming met het bizonder doel van zijn evangelie legt Johannes meer den nadruk op den metaphysischen oorsprong van de wedergeboorte als de noodzakelijke voorwaarde om de waarheid, door Christus verkondigd, te kunnen gelooven. Daarom wijst hij vooral op den H. Geest als de auteur der wedergeboorte, en zegt weinig over de wijze waarop of het middel waardoor zij tot stand komt Joh. 3:3, 5—8; 1:13; 1 Joh. 2:29; 4:7; 5:1, 4, 18. Evenals bij Johannes is ook bij Paulus de wedergeboorte de aanvang van het nieuwe leven. Evenzoo bij Petrus. Het woord komt bij Paulus slechts een enkele maal voor; doch de zaak dikwijls. Zie blz. 207. Bij hem sluit de roeping ook de wedergeboorte in, en hij beschouwt deze meer in verband met de volgende weldaden der verlosssing en de ontwikkeling des geestelijken levens. Nergens leert hij dat de wedergeboorte aan de roeping voorafgaat. Zij ontstaat door de roeping, en dus door middel van het evangelie. Hij leert nergens een inwendige roeping als een onmiddelijke werking des H. Geestes zonder het evangelie.

Wat wordt bedoeld met middelijk? Niet een daad van den mensch. Niet de daad van de prediking, noch de actie van het hooren is middel. Ook wordt niet bedoeld, dat het evangelie op zich zelf de wedergeboorte bewerkt, want dan zou het geen middel maar causa der wedergeboorte zijn. Bedoeld wordt dat alleen de H. Geest de wedergeboorte bewerkt, en dat Hij dit doet door middel van het Woord Gods.

Het is hier natuurlijk niet de vraag, wat de H. Geest doen kan, maar alleen wat Hij volgens de H. Schrift doet. De kenbron en de norma is voor ons alleen wat God ons in zijn Woord heeft bekend gemaakt. In betrekking tot de middelijke wedergeboorte hebben wij op de volgende zaken te letten.

a. De wijze van werken in de goddelijke huishouding is middelijk. De Vader werkt door den Zoon, en de Zoon door den H. Geest.

Deze wijze van werken in de oeconomische triniteit staat in verband met de actie Gods in de ontologische triniteit: de generatie en de spiratie. Deze actie in het wezen Gods is goddelijk van aard. De schepping is een wezenlijk andersoor-

tige wijze van werken Gods. De generatie en de spiratie in het wezen Gods is een goddelijke, onmiddelijke actie. De creatie en de generatie zijn creatuurlijke daden Gods. Hier werkt God op eene wijze, die in overeenstemming is met hetgeen Hij creëert en regenereert. Zooals de mensch absoluut van God onderscheiden is, werkt Hij in den mensch ook op een absoluut andere wijze dan in de generatie van den Zoon. De wijze van werken van God in den mensch is in overeenstemming met den creatuurlijken aard van den mensch. Zoo was Gods wijze van handelen met den mensch vóór den val. Deze creatuurlijke wijze van werken Gods in den mensch is de middelijke werking. God sprak tot Adam en Eva op menschelijke wijze, en door zijne woorden werkte zijne goddelijke kracht. Door zijne woorden bewerkte Hij de straffen, ook in toepassing op de slang en de geheele aarde. Zoo bewerkt God ook door zijn Woord de herschepping van den mensch, ook de wedergeboorte.

b. In de openbaring der verlossing gaat het Woord aan den Geest, de kerst- en paaschdag aan pinksteren vooraf. De H. Geest gaat niet Christus vooraan, maar komt als gezant en getuige na Hem, en begint op het pinksterfeest niet onmiddelijk te werken, maar werkt door het Woord. De H. Geest gaat het geopenbaarde, het historisch bestaande, niet voorbij, maar Hij gebruikt het. Hij is *getuige*; Hij is het die spreekt Mat. 10:20.

c. De Zoon Gods is de Logos, en als zoodanig werkt Hij niet rechtstreeks en onmiddelijk, maar door zijne menschelijke natuur als Logos incarnatus, en dus ook op menschelijke wijze. De H. Geest, die de openbaring geinspireerd heeft, heeft zich niet aan het Woord ontrokken, en het los op zich zelf in de wereld neergelegd. De Schrift is theopneustos. Zij is door den Geest des levens het Woord des levens. De H. Geest spreekt voortgaande het Woord. Men mag Geest en Woord niet scheiden. Het Woord is nog in denzelfden zin het Woord Gods als wanneer God op dit oogenblik tot ons sprak.

d. Dit blijkt duidelijk uit hetgeen de Schrift ons leert aangaande de beteekenis van het Woord. Formeel bestaat het woord in letterteekens en klanken, doch naar den inhoud is het de uitdrukking van eene gedachte Gods, niet louter eene bekendmaking, maar eene kracht, eene volbrenging van zijnen

wil. Het is niet eens menschen maar Gods Woord Hand. 13: 5, 44; Rom. 10:17; Eph. 6:17; 1 Thes. 2:9, 13; het Woord des Heeren 2 Thes. 3:1; 1 Petr. 1:25; van Christus Col. 3:16; het Woord waardoor God zijn wil uitvoert Jes. 55:10, 11; het is een vuur en hamer Jerm. 23:29; eene kracht Gods Rom. 1:16; 1 Cor. 1:18; 1 Thes. 1:5; een levend woord 1 Petr. 1:23, 25; Hebr. 4:12; een Woord des levens Joh. 6:68; Philp. 2:16; het is geest en leven Joh. 6:63; (vgl. hiermede de uitdrukking: geest des levens); het werkt in het hart van den mensch Joh. 17:20; 1 Thes. *2*:13; het reinigt de zielen Eph. 5:26; 1 Petr. 1:22; het maakt de zielen zalig Hand. 13:26; Rom. 1:16; 1 Cor. 15: 1, 2; Ehp. 1:13; 2 Thes. 2:13, 14; Jak. 1:21, enz. Al deze teksten leeren duidelijk dat het Woord niet slechts middel is om in het bewustzijn te werken tot mededeeling van kennis, maar dat het ook werkt in het hart tot vernieuwing van de ethische of geestelijke natuur van den zondigen mensch. En wat hier gezegd wordt van het door Christus en de apostelen verkondigde Woord, dat geldt evenzoo van het geinscriptureerde Woord. God heeft de historisch bestaande openbaring niet slechts gegeven voor ons gebruik, maar allereerst voor zijn eigen gebruik om daardoor onze verlossing te bewerken.

e. In de boven genoemde teksten wordt zakelijk reeds geleerd, dat de H. Geest door het Woord het geestelijke leven doet onstaan. In de volgende teksten wordt het ook letterlijk gezegd: 1 Petr. 1:23: Wedergeboren uit onvergankelijk zaad door het levend en eeuwig blijvend Woord Gods (εκ σπορας, δια λογου). Dat met λογος hier niet de Zoon Gods, maar het evangelie bedoeld wordt, blijkt duidelijk uit vs. 25. Jak. 1:18: Wedergeboren door het Woord der waarheid. Uit vs. 21 blijkt uit de uitdrukking: „het in u geplante Woord", dat het Woord hier wordt opgevat als het middel, waardoor God het geestelijke leven werkt. In 1 Cor. 4:15 beteekent de uitdrukking: „In Christus Jezus heb ik u door het evangelie geteeld," niet dat de geloovigen Paulus leerlingen geworden zijn, maar dat zij door zijn evangelie wedergeboren zijn, zooals uit de tegenstelling in den tekst zelf duidelijk blijkt, vgl. Philm. 10. Voorts sluit bij Paulus de roeping de wedergeboorte in. Deze komt door en met de roeping tot stand. Er is geene wedergeboorte zonder roeping, en geene roeping zonder het evangelie, vgl. Joh. 5:24, 25;

Eph. 5:14; Mat. 13:3—8, 19—23; Rom. 10:14, 17; Hand. 16:14. De Kantt, Calvijn en alle oude Gereformeerde exegeten en dogmatici vatten het Woord in de genoemde teksten op als middel der wedergeboorte. In den nieuwen tijd zijn er enkelen, die deze teksten op een andere wijze pogen te verklaren, evenals de Mystieken, en ze met de leer der onmiddelijke wedergeboorte in overeenstemming te brengen.

f. Ook onze Belijdenis leert de middelijke wedergeboorte. In art. 24, waar het geloof opgevat wordt als de aanvang van het nieuwe leven, dus als de wedergeboorte in engeren zin, wordt gezegd, dat dit geloof in den mensch wordt gewrocht door het gehoor des Woords Gods en de werking des H. Geestes, vgl. art. 35, en de Catech. Zondag 21, 24, 25. Zooals vroeger reeds aangetoond is gaat in de D. Leerr. de roeping vooraf aan de wedergeboorte. God bewerkt het nieuwe leven door het evangelie I, 6; III, IV, 6, 9, 10, 12. Aan het einde van Art. III, IV wordt in par. 17 er nog eens opzettelijk nadruk op gelegd in deze woorden: „Gelijk ook die almachtige werking Gods, waardoor Hij dit ons natuurlijk leven voortbrengt en onderhoudt, niet uitsluit, maar vereischt, het gebruik der middelen, door welke God naar zijne oneindige wijsheid en goedheid deze zijne kracht heeft willen uitoefenen, alzoo is het ook, dat de voormelde bovennatuurlijke werking Gods, waardoor Hij ons wederbaart, geenszins uitsluit noch omstoot het gebruik des evangelies, hetwelk de wijze God tot een zaad der wedergeboorte en spijze der ziel verordineerd heeft, ...Alzoo moet het ook nu verre van daar zijn, dat diegenen, die anderen in de gemeente leeren, of die geleerd worden, zich zouden vermeten God te verzoeken door het scheiden der dingen, die God naar zijn welbehagen heeft gewild dat te zamen gevoegd zouden blijven". En dan wordt in art. V, 14 nog eens gezegd: „Gelijk het God nu beliefd heeft dit zijn werk der genade door de prediking des evangelies in ons te beginnen, alzoo bewaart, achtervogt en volbrengt Hij het door het hooren, lezen en overleggen daarvan, mitsgaders door vermaningen, bedreigingen en beloften en het gebruik der Sacramenten". Dat de D. Leerr. blijkens de aanhalingen zoo bij herhaling er nadruk op leggen, dat het evangelie het middel is voor de wedergeboorte, is te verklaren uit de tegenwerping der Arminianen, die zeiden: Indien de wedergeboorte tot

stand komt door de bovennatuurlijke werking des H. Geestes dan kan het Woord daarbij geen middel zijn.

De boven aangehaalde uitspraak der D. Leerr. was de algemeene overtuiging der synode, zooals duidelijk blijkt uit de adviesen, die door de verschillende afgevaardigden over Art. III en IV uitgebracht zijn. Zie de Acta der Dordtsche synode.

g. Voor de leer der onmiddelijke wedergeboorte beroept men zich in den laatsten tijd soms op uitdrukkingen in de oude Gereformeerde Theologie. De uitdrukking onmiddelijk komt daarin ook wel voor, maar nooit in den zin van zonder het Woord Gods. De vraag is dus, wat de oude Gereformeerden bedoelen als zij de wedergeboorte onmiddelijk noemen. Dit kan alleen blijken uit het verband, waarin die uitdrukking voorkomt. Welk middel willen zij daardoor ontkennen?

Ten eersten gebruiken zij de uitdrukking onmiddelijk tegenover Rome. Tegenover de Pelagianen legde Augustinus den nadruk op de werking des H. Geestes, doch tegenover de Donatisten verdedigde hij de genademiddelen, de ambtelijke bediening van Woord en Sacramenten. Dit leidde in de Roomsche kerk tot de leer, dat de kerk de genade uitdeelt. Door de actie van den priester verkrijgen Woord en Sacramenten eene werkende kracht.

Tegenover deze leer van Rome zeggen de Gereformeerden, dat de H. Geest onmiddelijk de genade mededeelt, doch zij ontkennen daardoor niet, dat de H. Geest het Woord als middel gebruikt, maar dat de kerk door den priester in Roomschen zin niet het middel is. Zij plaatsen het Woord boven de kerk. Niet alleen bij ambtelijke bediening maar ook bij het lezen van het Woord kan de H. Geest daardoor werken.

Ten tweeden werd dit punt behandeld tegenover de Lutherschen, die leeren, dat de genade werkt per verbum. De genade is inhaerent in de middelen. Het Woord is de drager, een vehikel der genade.

Daar tegenover leeren de Gereformeerden, dat de H. Geest de genade mededeelt cum verbo, doch niet in den zin, dat er twee werkingen naast elkander zijn, eene werking van het Woord en eene werking van den H. Geest, want dit kan δία λογου en cum verbo niet beteekenen. De bedoeling is niet dat er eene werking van het Woord is, en daarnaast eene werking van den H. Geest los van het Woord, want in dezen

zin is er geene werking van het Woord op zich zelf zonder den H. Geest. Cum verbo gaat dus uit van de gedachte, dat het Woord op zich zelf niet zaligmakend werken kan, maar dat de H. Geest met het Woord als zijn middel zaligmakend werkt. Bij de Lutherschen ligt de genade als de zaligmakende kracht in het Woord. Het Woord werkt se ipso, en is dus meer dan middel. Het is causa der werking. Bij de Gereformeerden is de H. Geest de causa van de werking door het Woord.

Ten derden was er verschil met de Arminianen, die evenals de Pelagianen leerden, dat het Woord slechts op het verstand kan werken. Deze werking is alleen van zedelijken aard, en de mensch moet door een eigen wilsbeslissing de genade deelachtig worden. De actie van verstand en wil is hier dus het middel der verlossing.

Tegenover deze opvatting leerden de Gereformeerden, dat de wedegeboorte tot stand komt door eene onmiddelijke werking des H. Geestes. Onmiddelijk beteekent hier dus zonder eene actie van het verstand en den wil van den mensch, maar niet zonder het Woord, Turretinus, Theol. Elencht. XV, 4, 23, Comrie, Catech. 145, 365.

Ten vierden was er ook in dit opzicht afwijking in de Saumursche School en bij Maccovius. Zij leerden dat de wil altijd vogt de laatste uitspraak van het practische verstand. Indien God het verstand op krachtdadige wijze verlicht door den H. Geest dan volgt de wil vanzelf, en dan is er geene werking des H. Geestes noodig om den wil te vernieuwen. Het verlichte verstand is dus het middel tot verandering van den wil en het hart.

De Gereformeerden leerden echter dat de H. Geest niet alleen het verstand verlicht, maar ook onmiddelijk werkt in den wil en het hart. Met onmiddelijk wordt hier dus bedoeld zonder bemiddeling van het verstand, D. Leerr. III, IV, 11, Synopsis Purioris 31, 9, Mastricht, Theologie VI, 3, 26.

Ten vijfden stonden de Gereformeerden tegenover de Anabaptisten en andere mystieke richtingen, die leeren dat de wedergeboorte bestaat in het nederdalen, wonen en werken van God in den mensch. Zij gaan uit van de oude Neoplatonische tegenstelling van God en stof, geest en natuur, en vatten de genade op als iets wezenlijk goddelijks. Wedergeboorte

is dus deificatie van den mensch. Genade is iets goddelijks, en het Woord is aan het creatuurlijke ontleend. Genade en Woord zijn dus heterogeen. De genade sluit dus het Woord uit. De wedergeboorte is dus onmiddelijk, d.i. zonder het Woord.

Door deze mystieke richting kwamen de Gereformeerden dus rechtstreeks voor de vraag, in welke verhouding het Woord staat tot de werking des H. Geestes bij de wedergeboorte. Zij ontkenden dat de wedergeboorte een deificatie is. Ook verwierpen zij de tegenstelling van genade en natuur. Er is onderscheid, maar zij sluiten elkander niet uit. God is de schepper van alle dingen, en deze staan als zoodanig niet tegenover God. Genade staat niet tegenover natuur, maar tegenover zonde. Genade is niet iets essentieel goddelijks. Genade is wel een werkende kracht Gods en naar den inhoud eene gave Gods, maar zij is niet iets uit of van het wezen Gods. De wedergeboorte is niet eene mededeeling van het wezen Gods aan den mensch, maar een creatuurlijken daad Gods, waardoor de natuur van den mensch in geestelijk opzicht weer wordt hersteld. Bij deze opvatting vervalt vanzelf het bezwaar der Mystieken tegen het Woord als middel. Is de wedergeboorte creatuurlijk van aard dan werkt God daarbij op creatuurlijke wijze, en dan kan Hij daarbij een creatuurlijk middel gebruiken.

Tegenover de Anabaptisten gingen de oude Gereformeerden uit van de H. Schrift en verwierpen hun philosophisch uitgangspunt. Zij gingen uit van het genadeverbond en legden nadruk op het verband tusschen het Woord en den Geest, en usschen roeping en wedergeboorte, en leerden eenstemming, dat de H. Geest de wedergboorte werkt door het Woord als middel. God deelt zijne genade mede in den weg des verbonds als de door Hem zelven verordende, historisch bestaande heilsinrichting. De werking des H. Geestes bestaat in de toepassing van de belofte des verbonds. Er is geen enkel bewijs in de Schrift voor de bewering, dat de H. Geest buiten het verbond en zonder het evangelie de wedergeboorte werkt. Buiten het verbond is er geene zaligheid. Rom. 2 en 3, 9:4; Eph. 2:4, 12, 13.

Indien de genade alle middel uitsluit dan geldt dit niet alleen bij de toepassing maar ook bij de verwerving der genade. Dan kan men Christus en zijn werk ook niet erkennen als mid-

del tot verwerving der genade, en dan moet men de wedergeboorte ook losmaken van zijn persoon en werk, en dan komt zij zonder bemiddeling van Christus in den mensch tot stand, Bavinck, Roeping en Wedergeboorte 145 v.

God is wel absoluut onderscheiden van den mensch, doch Hij kan wel in den mensch werken op creatuurlijke wijze d.i. naar den aard van den mensch. Dit blijkt uit de leer der voorzienigheid. Zooals Hij *in* het creatuur kan werken, kan Hij ook *door* het creatuurlijke werken.

De onderscheidene opvattingen over de verhouding van Woord en Geest zijn in het kort aldus:

a. Volgens de Rationalistische richtigen (Pelagianen, Arminianen e.a.) werkt het Woord zonder den Geest, alleen op het bewustzijn, en in zedelijken zin.

b. Volgens de Mystieke richtingen (Anabaptisten, Antinomianen e.a.) werkt de Geest zonder het Woord, dus onmiddelijk.

c. Volgens Rome werkt het Woord door de kracht van de kerk.

d. Volgens de Lutherschen werkt het Woord door inhaerende kracht.

e. Volgens de Gereformeerden werkt het Woord door de kracht van den Geest.

f. Volgens enkele Gereformeerden werkt de Geest naast en los van het Woord. Hier wordt de werking van het Woord opgevat als bij de Rationalisten, en de werking van den Geest als bij de Mystieken in den zin van onmiddelijk.

Tegen de middelijke wedergeboorte worden de volgende bezwaren ingebracht.

a. Gelijk kan alleen werken op gelijk, derhalve kan het Woord alleen werken op het bewustzijn.

b. Dooden kunnen niet hooren.

c. Enkele teksten leeren de onmiddelijke wedergeboorte.

d. De jong stervende kinderen der geloovigen worden onmiddelijk wedergeboren.

De stelling, dat gelijk alleen kan werken op gelijk, is hier niet van toepassing, want dan zou alle werking van God in den mensch moeten ontkend worden, daar God wezenlijk en absoluut onderscheiden is van den mensch. Ook geldt de stelling niet in toepassing op den mensch. Zijn geest en lichaam

zijn één organisme. De ervaring leert duidelijk, dat de denkende geest invloed uitoefent op het lichaam, en omgekeerd.

Uit die stelling wordt de conclusie afgeleid, dat het Woord alleen kan werken op het bewustzijn, en niet op het ethisch of habitueele zijn der ziel. Men vergelijke hierbij hetgeen gezegd is over de wedergeboorte in verband met het bewustzijn en het zijn. Hier wijzen wij nog op het volgende. Deze stelling is niet aan de Schrift maar aan de ratio ontleend. Volgens vele teksten, bij de behandeling van de middelijke wedergeboorte aangehaald, werkt de H. Geest door het Woord niet alleen op het bewustzijn maar ook op het zijn. Zelfs eens menschen woord kan diep in de ziel doordringen en overweldigende aandoeningen bewerken. Dat het Woord Gods slechts intellectueel kan werken, en alleen kennis kan mededeelen is een Rationalistische opvatting. De Geest Gods kan door zijn almachtige kracht werken door het Woord al wat Hij wil. Al kan des menschen woord geen geestelijke vernieuwing van het hart bewerken, daaruit volgt niet, dat God door zijn Woord dat niet doen kan. Men mag uit des menschen woord niet concludeeren tot de beteekenis van Gods Woord. Dit Woord moet theologish opgevat worden, niet anthropologisch. Alle teksten, die bij de middelijke wedergeboorte aangaande het Woord en zijne werking aangehaald zijn, weerspreken de boven genoemde stelling. De werking van het Woord is niet slechts intellectueel van aard. Zij dringt veel dieper door dan in het bewustzijn Joh. 6:63; *Hebr. 4:12;* 1 Petr. 1:22; 2:2; *Luk. 4:4;* vgl. Deut. 8:3; Mat. 4:4, enz.

Indien het Woord alleen op het bewustzijn werken kan en niet op het zijn, dan volgt daaruit niet alleen dat het Woord geen middel kan zijn bij de wedergeboorte, bij den aanvang van het geestelijke leven, maar ook niet voor de ontwikkeling daarvan. Het kan dan ook geen middel zijn voor de voortgaande reiniging van den zondigen aard, noch voor de versterking van het nieuwe levensbeginsel. In het bewustzijn, het kenvermogen, kan het Woord dan ook alleen intellectueel werken, en dus alleen kennis mededeelen, maar het kan geen middel zijn tot geestelijk habitueele reiniging van de verduistering des verstands, van de zondige habitus van het kenvermogen. Er is dan niet alleen bij het begin van het nieuwe leven, maar voortgaande een tweeërlei werking, eene onmiddelijke

werking door den H. Geest op het zijn, en eene werking door het Woord op het bewustzijn. Als de H. Geest door het Woord niet werken kan op het zijn dan staan deze twee werkingen los naast elkander. De eene is ethisch, de andere intellectueel van aard. Deze twee blijven dan gedurende heel het leven van den christen unvermittelt naast elkander bestaan. Zulk een dualisme wordt niet geleerd in de Schrift, het is in strijd met de organische eenheid van het zieleleven, en leidt in de practijk tot eenzijdigheden.

Het tweede bezwaar, n.l. dat een doode niet hooren kan, raakt niet de zaak, waarover het gaat. Met middelijke wedergeboorte wordt niet bedoeld, dat het hooren van den mensch het middel is, maar dat de H. Geest door zijne almachtige kracht door middel van het Woord zoo werkt in den zondaar, dat hij daardoor bekwaam wordt om geestelijk te hooren. Zoo leert de Schrift, Joh. 5:25; Eph. 5:14; *Rom. 10:17*, enz.

In betrekking tot het derde bezwaar zie men blz. 176 v.v.

Het vierde bezwaar schijnt van meer beteekenis dan de vorige. De Gereformeerden hebben altijd geleerd, dat kleine kinderen kunnen wedergeboren worden. De D. Leerr. I, 17 zeggen: „De godzalige ouders moeten niet twijfelen aan de verkiezing en zaligheid hunner kinderen, welke God in hunne kindsheid uit dit leven wegneemt."

Nu leiden enkelen hieruit de conclusie af, dat de wedergeboorte onmiddelijk is. Deze kinderen zijn wedergeboren zonder hun weten. Het Woord kan hier dus geen middel zijn, want zij kunnen het niet verstaan. Dit is de voornaamste grond voor de leer der onmiddelijke wedergeboorte.

Ten eersten moet men in't oog houden, dat deze opvatting niet afgeleid wordt uit de Schrift, want deze leert ons niets aangaande de wijze, waarop die kinderen wedergebooren worden. De conclusie gaat uit van de stelling van het Rationalisme, n.l. dat het Woord alleen werken kan op het bewustzijn in actieven zin. Dit kan bij die kinderen niet, want zij kunnen het Woord niet verstaan. Zoolang echter die stelling van het Rationalisme (Pelagianen en Arminianen) niet uit de Schrift bewezen wordt, kan de conclusie, welke daaruit wordt afgeleid, ook niet als waarheid gelden. Zie verder wat gezegd is bij het eerste bezwaar.

Ten tweeden, indien wij uitgaan van de Schrift, die door-

loopend en duidelijk leert, dat de H. Geest den zondaar levend maakt door het evangelie, en dan vragen hoe dit mogelijk is bij de kleine kinderen, dan moeten wij antwoooden, dat wij dit niet begrijpen. Wij begrijpen dit ook niet bij de wedergeboorte van volwassenen. Alle werking des H. Geestes gaat buiten ons weten om, en is onbegrijpelijk. Wij worden alleen de gevolgen van deze werking gewaar, en deze kunnen wij alleen recht verstaan in het licht der Schrift. Zoowel bij de onmiddelijke als bij de middelijke opvatting der wedergeboorte is de werking des H. Geestes onverklaarbaar.

De werking des H. Geestes door de genademiddelen, Woord en Sacramenten, is op zich zelve onwaarneembaar en onbegrijpelijk. Dit geldt dus.niet alleen van de wedergeboorte, maar ook van de bekeering, heiligmaking en volharding. Zelfs in het physische leven kunnen wij de werking Gods niet waarnemen noch begrijpen. God werkt in ons door de spijze, die wij gebruiken, doch die werking Gods gaat buiten ons weten om Luk. 4:4. Indien men nu uit de stelling, dat de werking des H. Geestes in de wedergeboorte zonder ons weten in ons geschiedt, de conclusie wil afleiden, dat de wedergeboorte zonder het Woord tot stand komt, dan geldt deze conclusie ook in betrekking tot alle werkingen des H. Geestes. Dan moet men ook aannemen, dat geloof, bekeering, enz. en ook alle werking des H. Geestes tot ontwikkeling van het geestelijke leven zonder het Woord plaats heeft.

Uit de stelling, dat de H. Geest in ons werkt zonder ons weten, kan men dus niet afleiden, dat die werking zonder het Woord en dus onmiddelijk geschiedt. En ook volgt uit die stelling niet, dat de werking des H. Geestes bij de wedergeboorte der kleine kinderen buiten het bewustzijn als vermogen der ziel omgaat, noch buiten het begeervermogen. Ook de kinderen zijn als redelijke wezens van jongsaf vatbaar voor invloeden en indrukken van buiten. Al kunnen wij niet begrijpen hoe de H. Geest de kinderen wederbaart door het Woord, daaruit volgt nog niet, dat Hij het zonder het Woord doet. Wij hebben in de Schrift geen afzonderlijke aanwijzing aangaande de wijze, waarop de kleine kinderen wedergeboren worden. En daarom zouden wij kunnen zeggen, dat wij niet weten op welke wijze de H. Geest dit doet. Doch dan kan men er ook niet de gevolgtrekking uit afleiden, zooals men soms doet, dat de

wedergeboorte altijd onmiddelijk is. Wij kunnen uit hetgeen wij niet weten, uit het onbekende, geene conclusie afleiden.

De Gereformeerden volgden in betrekking tot de wedergeboorte der kleine kinderen een geheel andere methode van redeneering. Het bezwaar tegen de wedergeboorte der kleine kinderen door het Woord werd door het Anabaptisme tegen de Gereformeerden ingebracht. Bij de weerlegging van deze tegenwerping gingen de Gereformeerden uit van de leer der Schrift over het genadeverbond. Ook de D. Leerr. I, 17 gaan daarvan uit. Het zaligworden, en dus de wedergeboorte der vroegstervende kinderen wordt verbonden met het genadeverbond, en dus met het evangelie, waarin het afgekondigd wordt. Bij de uitdeeling der genadeweldaden houdt God zich aan de door Hem vastgestelde orde en middelen. De wedergeboorte der kinderen is vastgemaakt aan en dus verbonden met het genadeverbond, dat objectief en historisch bestaat, en dus een uitwendig middel is. De wedergeboorte is de toepassing der belofte. Wie de wedergeboorte der vroegstervende kinderen onmiddelijk wil opvatten, en losmaken van het verbond, en dus van het Woord der belofte, verliest daardoor alle grond om aan de zaligheid van die kinderen te gelooven.

Ten derden moet deze zaak beschouwd worden in verband met den doop. De Sacramenten zijn geene genademiddelen op zich zelve, maar zijn zegelen der belofte, en onafscheidelijk met het Woord verbonden. Worden zij van het Woord losgemaakt, dan houden zij op Sacramenten te zijn. De toediening van den doop aan de kleine kinderen sluit dus in, dat God hun ook de belofte heeft toegediend. Wie nu geen bezwaar er tegen heeft, dat de doop als genademiddel aan de kleine kinderen wordt toegediend, moet ook aanvaarden, dat het Woord als genademiddel hun medegedeeld wordt, want anders maakt men den doop los van het Woord, en dan houdt hij op sacrament te zijn.

Zij die aannemen, dat de wedergeboorte der kleine kinderren onmiddelijk, zonder het Woord, geschiedt, leeren echter wel, dat de doop bij die kinderen als middel tot versterking van het geestelijke leven werken kan. Nu is hun bezwaar tegen het Woord als middel, dat de kleine kinderen nog niet hooren kunnen, nog onbewust zijn, en dat het Woord alleen op het bewustzijn, het verstand, werken kan. Indien nu de doop als

middel bij de kleine kinderen wel werken kan door den H. Geest buiten hun weten om, dan moet men aannemen, dat dit ook geldt van het Woord. Als men de Gereformeerde opvatting aangaande het verband van het Woord en de sacramenten vasthoudt, dan is het onmogelijk dat de doop werken kan zonder dat het Woord werkt, want de doop is vastgemaakt aan het Woord, en kan dus niet werken zonder dat het Woord werkt. De doop kan alleen werken in verband met het Woord. Wie aan den doop eene werking toeschrijft los van het Woord, scheidt wat God samengevoegd heeft, en dit leidt tot een Roomsche opvatting van den doop.

Er is echter niet alleen bezwaar ingebracht tegen de middelijke wedergeboorte maar ook tegen de wedergeboorte op zich zelf. De Pelagiaansche richtingen beweren, dat de Gereformeerden daardoor op het terrein van het geestelijke leven een physischen dwang invoeren, welke met de natuur van een redelijk wezen in strijd is, den mensch geheel passief maakt, en de zedelijke vrijheid en verantwoordelijkheid ondermijnt.

Deze bezwaren zijn een gevolg van hunne grondgedachte, dat het zaligworden afhangt van eene beslissing van den wil, en de daarin liggende ontkenning van de onmacht ten goede.

De Schrift leert echter duidelijk, dat God de eerste oorzaak is van alle geestelijke actie van den mensch, Joh. 5:17; *6:44;* Hand. 17:28; Philp. 2:13.

Verder is de werking Gods in de wedergeboorte geen physische dwang, want God bewerkt den mensch naar zijnen aard, d.i. als redelijk en zedelijk wezen. De werking des H. Geestes in de wedergeboorte heeft geene betrekking op het willen als psychishe actie, maar op de ethische hoedanigheid. De wedergeboorte in dezen zin wordt door de Pelagianen ontkend, doch de Schrift leert, dat zij noodzakelijk is ter zaligheid.

Vervolgens zijn er vele Pelagianen, die leeren, dat God door den doop of door de roeping eene voorbereidende genade schenkt. Deze wordt dan ontvangen buiten des menschen willen en weten om, en is dus onweerstaanbaar, en dan wordt daardoor de wil gedetermineerd ten goede door eene kracht buiten den wil. Wanneer men nu na het ontvangen van deze voorbereidende genade den vrijen wil nog wil handhaven, dan kan dit alleen noodig zijn om de genade te verwerpen.

En eindelijk wanneer men leert, dat de zaligheid afhangt van een vrije beslissing van den wil, dan heeft men geen grond voor de zaligheid van de vroegstervende kinderen. Neemt men aan dat zij zalig worden, dan hangt deze niet af van een vrije wilsdaad, omdat deze bij de kleine kinderen niet mogelijk is.

Ten slotte moet hier nog even gewezen worden op de verhouding tusschen de roeping en de wedergeboorte.

Wanneer men de wedergeboorte aan de roeping laat voorafgaan dan wordt de verhouding van beide geheel anders opgevat dan bij de oude Gereformeerden. De wedergeboorte komt dan tot stand geheel buiten het verbond en de roeping om. Het begrip roeping wordt dan ook anders opgevat. Wat wij inwendige roeping noemen valt dan uit het begrip roeping weg. Deze roeping is dan niet meer de daad Gods, waardoor Hij den zondaar uit het rijk der duisternis overbrengt in zijne gemeenschap, want dit is reeds geschied door de aan de roeping voorafgaande wedergeboorte. Wil men in verband met de wedergeboorte dan nog spreken van een onmiddelijke roeping, dan gebruikt men het begrip roeping in eenen zin, waarin het als soteriologische genadeweldaad in de Schrift niet voorkomt. In Gal. 1:15,16, vgl. Jes. 49:1, 5, wordt het woord blijkens het verband in toepassing op het ambt gebruikt, zie blz. 176, 177. De wedergeboorte wordt dan losgemaakt van de roeping, zooals deze door de Gereformeerden wordt opgevat. Het onderscheid is dan, dat de wedergeboorte betrekking heeft op het zijn, en de roeping op het bewustzijn, op het verstand. De roeping, het Woord, dient dan alleen om den wedergeborene te overtuigen, dat hij wedergeboren is.

Volgens de Gereformeerde opvatting zijn inwendige roeping en wedergeboorte zakelijk één. Zij duiden dezelfde zaak uit onderscheidene oogpunten aan.

a. De roeping stelt den zondaar voor als van God verwijderd, de wedergeboorte als geestelijk dood.

b. De roeping ziet meer op de middelijke wijze, waarop God wederbaart, de wedergeboorte op de inwendige verandering, die Hij bewerkt.

c. De roeping wijst meer op de verandering van staat in relatie tot God, op de herstelling in de gemeenschap met God. Uit dit oogpunt kan men de roeping teleologisch noemen, wat

ook in het begrip op zich zelf ligt. Men wordt geroepen tot iets. De wedergeboorte duidt meer aan de vernieuwing van de natuur, als de aanvang van een nieuw leven in geestelijk habitueelen zin.

3. Het geloof. Gelooven in algemeenen zin is het voorwaarhouden van iets op grond van het getuigenis van een ander, Hebr. 11:1, 3. Gelooven rust dus altijd op gezag. Christelijk geloof in't algemeen genomen is de overtuiging van de waarheid der Heilige Schrift op grond van het gezag Gods.

1. Soorten van geloof.

a. Wondergeloof (Fides miraculorum) is de overtuiging, dat er aan ons of door ons een wonder kan geschieden, Mat. 9:2; *17:20;* Hand. 14:9; *1 Cor. 13:2.* Het kan ook in onwedergeborenen zijn. Object is Christus' of Gods kracht. Vrucht is alleen uitwendige en tijdelijke verlossing.

b. Historisch geloof (Fides historica) is de overtuiging van iemand, die de Heilige Schrift aanneemt als waarheid zonder toepassing op zich zelf. Het heet historisch, niet omdat het slechts historie aanneemt, maar omdat het de waarheid slechts verstandelijk gelooft zooals men historie aanneemt. Het is een geloof zonder beoefening, zonder werken. Mat. 7:26; Joh. 13:17; 12:42, 43; Hand 26:27, 28; *Jak. 2:19, 26.*

c. Tijdgeloof (Fides temporalis) is de overtuiging, waardoor men de waarheid en Christus tot zaligheid aanneemt, doch niet uit ware behoefte, maar uit berekening, niet tot heiligheid, maar tot voordeel, tot heerlijkheid Mat.13:6, 21, 22; *Luk. 8:13;* Mark. 4:17; Joh. 15:6; Hebr. 6:4—6. Het is meer dan een wonder- en een historisch geloof. Het is geen tijdelijk zaligmakend geloof, maar in beginsel, wezen en vrucht daarvan onderscheiden.

d. Zaligmakend geloof (Fides salvifica) is een zekere overtuiging, door den H. Geest in het hart gewerkt, van de waarheid des evangelies, en een hartelijk vertrouwen op die waarheid Gods in Christus *Jak. 2:14.* Zie voor den naam *Joh. 3:16;* 1 Petr. 1:9. Het geloof is in zijn wezen dus een toeeigenend aannemen van den Christus der Schriften.

2. Elementen of zijden van het geloof. In het O. Test. vinden wij nog geen afzonderlijk woord of term voor geloof. Het wordt aangeduid door God vreezen, dienen, liefhebben, aankleven, vertrouwen enz. Met het begrip geloof is het meest

verwant הַאמִין met בּ of לְ, van אמן vast maken, zich vast maken, vasthouden aan iets, steunen, vertrouwen Gen. 15:6; Ex. 4:31; 14:31; Deut. 9:23; *Jes. 7:9;* Hab. 2:4.

In het N. Test. zijn er twee zijden: *a.* Het als waar aannemen van het apostolisch getuigenis aangaande Christus; *b.* Het persoonlijk vertrouwen op dien Chrisus. Johannes legt meer den nadruk op het eerste: πιστευειν cum acc, of met een objectszin, of cum dat. rei Joh. 2:22; 4:20 enz. Bij Paulus staat het tweede meer op den voorgrond: πιστις cum gent. Rom. 3:22; Gal. 2:16 enz. Doch bij beide komt het in de tweeërlei beteekenis voor. Beide elementen hooren bij elkander. Anders komt men of tot doode orthodoxie (een bloote kennis of toestemming), of tot Mysticisme en Pietisme (vertrouwen).

Sommigen nemen twee elementen aan: firmus assensus en certa fiducia; anderen drie, en voegen er cognitio aan toe. Deze is in de twee anderen begrepen, doch kan ook wel afzonderlijk genoemd worden.

a. Kennis. Zij is niet bloot historische kennis van wat Christus objectief is, maar van wat Hij in relatie tot ons, wat Hij voor ons persoonlijk is. In dezen zin behoort de kennis tot het zaligmakend geloof, en kan het geheele geloof er door aangeduid worden *Joh. 17:3.* Deze kennis des geloofs wordt niet geput uit het hart, noch uit de inwendige onderwijzing des H. Geestes (het Mysticisme). Voorts veronderstelt alle kennis relatie tusschen object en subject; revelatie en illuminatie. De Schrift leert ons, dat deze kennis uit het Woord geput wordt 1 Joh. 2:20—27. Daar de geloovigen tot dwaling geneigd blijven, zijn zij bij den voortgang van de objectieve openbaring afhankelijk. Zij wandelen niet door aanschouwen, en de onzienlijke dingen kunnen zij alleen in den spiegel der Schrift kennen. Het nieuwe leven trekt vanzelf naar de Schrift heen, en hoe sterker het wordt hoe meer het dit doet. Door deze kennis des geloofs wordt de zaligheid eene bewuste zaligheid.

Er is onderscheid tusschen geloof en kennis, Geloof heeft betrekking op de waarheid der beloften, en kennis op het inzicht in den inhoud der beloften. Kennis kan er zijn, ook bij de geloovigen, zonder erkenning daarvan als waarheid voor hen zelven. Het zaligmakend geloof is altijd toeëigenend, en zegt: Die belofte is waar voor mij. Er is geen geloof zonder kennis, maar alle kennis der beloften en eischen Gods is

nog geen inhoud van het geloof. Dit geldt alleen voor zoover als de inhoud van de beloften toeëigenend erkend wordt als waar voor ons zelf.

b. Toestemming is die daad, waardoor de gekende waarheid met zekere overtuiging toegestemd wordt als ook voor ons persoonlijk waar. Zij valt feitelijk met kennen samen, want de waarheid, die in genoemden zin gekend wordt, kan niet ontkend worden, maar wordt van zelf toegestemd *Joh. 3:33*; Rom. 5:17; Col. 2:6; *Heb. 10:22, 23;* 11:1; Joh. 1:12. Alle twijfel is van het geloof uitgesloten. Twijfel komt voort uit het vleesch.

c. Vertrouwen is die daad, waardoor men zich verlaat op Christus tot vergeving der zonden Rom. 4:20, 21; *Eph. 3:12.*

Alle drie elementen behooren tot het wezen des geloofs. Wie zeggen kan: Ik geloof, kan ook zeggen: Mijne zonden zijn mij vergeven. Het geloof is echter in elk persoon niet altijd tot die hoogte van ontwikkeling gekomen. Het bestaat in onderscheidene graden. Er is zwak en sterk geloof. Het geestelijke leven is niet aanstonds in trappen, maar wel in deelen volmaakt. In de wedergeboorte wordt principieel de geheele mensch herschapen Gal. 2:20; Eph. 4:24; Col. 3:10. Het geloofsvermogen (fides potentialis, seminalis, habitualis, semen of radix fidei) is in de wedergeboorte gegeven, want deze is eene vernieuwing van het hart, waarvan alle levensdaden uitgaan. Het geloofsvermogen gaat door de voortgaande vocatio interna tot de daad des geloofs over. De wedergeborene is in de gemeenschap met Christus, en in Christus met God hersteld, en nu is het natuurlijk om te gelooven. Het geestelijke leven kan niet anders.

In dit geloof zijn eigenlijk slechts twee elementen, die tot zijn wezen behooren, en die niet gescheiden kunnen worden zonder het geloof te verminken n.l. firmus assensus en certa fiducia. De firmus assensus is de overtuiging, dat de belofte waar is voor mij, en deze overtuiging kan er niet zijn zonder vertrouwen, het zich verlaten op Hem, die de belofte geeft.

Geloof is dus niet slechts assensus firmus in objectieven zin (Rome), of cognitio certa in subjectieven zin, een zekerstelling, zetelend in het verstand (Rationalisme), en ook niet slechts fiducia, zetelend in het hart (Pietisme), maar een daad van het hart door verstand en wil.

De onderscheiding tusschen geloof als actus directus en als

actus reflexus, vereenzelvigd met die tusschen toevluchtnemend en verzekerd geloof, en met die tusschen wezen en welwezen des geloofs, leidt tot verwarring, omdat zij miskent, dat het geloof in zich zelf zekerheid is. Deze zekerheid is meer of minder sterk naar de mate des geloofs, en in dezen zin zou men kunnen spreken van wezen en welwezen des geloofs. Feitelijk is er geen onderscheid tusschen toevluchtnemend en toeëigenend geloof, want het eerste is ook toeëigenend geloof; anders is het geen zaligmakend geloof. In het bewustzijn is er wel onderscheid.

Er is onderscheid tusschen de zekerheid, die in het geloof zelf ligt, en de zekerheid aangaande ons geloof. Het laatste noemt men dikwijls het geloof als actus reflexus. Doch dit kan men niet geloof noemen, want het geloof heeft altijd betrekking op iets buiten ons, n.l. de beloften Gods, en de zekerheid dat wij geloovigen zijn heeft betrekking op ons zelf. Dit is het geestelijk zelfbewustzijn der geloovigen. Naar de mate het geloof sterker wordt en zich in goede werken openbaart, wordt ook deze zekerheid sterker.

Ook heeft men het onderscheid tusschen geloof en werk onjuist opgevat door eenerzijds het geloof van alle werk te onderscheiden, zooals bij het lijdelijk christendom, dat zegt: Het geloof als habitus is het eigenlijk geloof; en anderzijds het geloof als een werk op te vatten, zooals bij het werkdadig christendom, dat zegt: De potentia is formaliter nog geen geloof Joh. 6:29. Het geloof staat rechtstreeks tegenover alle werken der wet en alle verdienstelijkheid, doch is wel degelijk een werk d.i. een daad der ziel, en het beginsel van alle gehoorzaamheid.

3. De auteur van het geloof. Het geloof is een gave Gods. Hij werkt het willen en het werken Joh. 15:4, 5; 2 Cor. 3:5; Philp. 2:13; het is vrucht van zijne kracht 1 Cor. 2:4, 5; Eph. 1:19; 1 Thes. 2:13; een gave Gods Hand. 5:31; *Eph. 2:8; Philp. 1:29*; door den H. Geest geschonken *1 Cor. 12:3; 2 Cor. 4:13.* In oeconomischen zin is de H. Geest auteur.

4. De zetel des geloofs is het hart, Luk. 24:25; Hand. 8:37; *Rom. 10:10;* Eph. 3:17, en diensvolgens is het geloof ook in verstand en wil. Het gevoel op zich zelf is geen zetel des geloofs (Schleiermacher), daar het gevoel begrepen is in verstand en wil. Er is echter geen geloof zonder gevoel. Het

intellectualisme legt eenzijdig nadruk op cognitio (verstand), en het mysticisme op fiducia (hart, gevoel).

4. *Bekeering.* (conversio).

1. Begrip. De bekeering is dat werk Gods, waardoor de wedergeborene zich metterdaad afwendt van zijn zondigen weg en tot God terugkeert. Wedergeboorte is de passieve overgang van dood tot leven, en ziet dus op twee toestanden. Bekeering is de actieve overgang van de zonde tot het doen van het goede, en ziet dus op twee daden.

Bij kinderen kan bekeering tijdelijk van wedergeboorte gescheiden zijn, doch anders vallen zij samen. Logisch volgt de bekeering na de wedergeboorte.

Geloof heeft betrekking op de objectieve waarheid, bekeering op het subjectieve leven. Geloof staat met rechtvaardigmaking in verband, bekeering met heiligmaking, welke vrucht en voortzetting er van is.

De Schrift heeft de volgende woorden תשו·בה van שו·ב, wederkeering Jerm. 3:22; 4:1; 25:5; Jes. 10:21; Hos. 14:2; Joel 2:12; Zach. 1:4; μετανοια, verandering van zin d.i. νους, verstand en wil, altijd met insluiting van droefheid over en afkeer van de zonde; negatief afkeer van het zondige Hand. 8:22; 14:15; 1 Thes. 1:9; Hebr. 6:1; positief terugkeer tot God Hand. 4:18; 20:21; 2 Cor. 7:9; 2 Tim. 2:25. De gedachten en de daden worden veranderd. Dit woord duidt de bekeering aan in religieusen zin. Επίστροφη beteekent zich ergens heen wenden, en onderstelt een afwenden Mat. 12:44; positief Luk. 1:16 Hand. 9:35; negatief Jak. 5:19, 20, beide *Hand. 26:18;* soms met μετανοια verbonden, Hand. 3:19; 26:20. Dit woord duidt de bekeering meer in zedelijken zin aan. Μετανοια is ergens van afkeeren en terugkeeren, επιστροφη duidt ook de nieuwe verhouding aan, waarin de mensch door terugkeer komt te staan. In μεταμελεια is berouw het hoofdelement Mat. 21:29, 32; 27:3; 2 Cor. 7:8.

Het begrip bekeering komt in de Schrift in onderscheidene beteekenissen voor: *a.* volksbekeering Jona 3:10; Mat. 12:41; *b.* van ondeugd tot deugd bij onwedergeborenen 1 Kon. 21: 27—29; 2 Chron. 12:12; Jona 3:5—10. *c.* uit de zondige doodigheid bij de geloovigen, d.i. de herhaalde bekeering Luk. 22: 32; 2 Cor. 7:9; Jak. 5:19, 20; Op. 2:5. *d.* Voor de eerste

maal bij de wedergeborenen, dus in den zin boven bedoeld.

De bekeering valt niet slechts in het bewustzijn, maar ook in het ethische leven. Zij kan geleidelijk ontstaan, doch in geval van een leven in de zonde ook plotseling als een crisis plaats hebben. De wezenlijke elementen moeten bij alle geloovigen zijn, Catech. *Zond. 33.*

2. De auteur der bekeering is God *Hand. 11:18*; 2 Tim. 2:25. Evenals in het geloof gaat ook in de bekeering het geestelijke leven der wedergeboorte tot daden over, doch niet uit zich zelven, maar door God *Philp. 2:13.* Hij brengt de potentia tot actie, doch zoo dat wij het ook zelf doen Klaagl. 5:21. Bij de wedergeboorte zijn wij geheel passief, bij de bekeering ook actief. God doet dit op zedelijke wijze Rom. 2 : 4; Ps. 19 : 8; 130 : 1—3; door het Woord Hand. 17 : 30, 31; niet alleen door het evangelie, maar ook door de wet Ps. 19 : 8; op hyperphysische wijze Joh. 6 : 44; Hand. 16 : 14; Philp. 2 : 13. Zij heeft betrekking op den geheelen mensch Luk. 15 : 17; Hand. 2 : 37; 16 : 31; Hebr. 8 : 10.

5. *De rechtvaardigmaking* (justificatio).

1. Begrip. De rechtvaardigmaking is die daad Gods, waardoor Hij den wedergeboren zondaar vrijspreekt van de schuld en straf der zonde en hem het recht geeft op het eeuwige leven. הִצְדִּיק is die daad van den rechter, waardoor hij een mensch voor onschuldig verklaart, en staat tegenover verdoemen. Het woord δικαιουν beteekent oordeelen wat recht is b.v. den goodelooze straffen en den rechtvaardige als zoodanig erkennen. Evenals הִצְדִּיק in het O. Test. heeft δικαιουν in het N. Test. eene juridische en een gunstige beteekenis Rom. 3:4; 4:3, 5. Het staat tegenover κρινειν Rom. 8:33, 34. Het duidt dus aan, dat iemand na gerechtelijk onderzoek van de schuld vrijgesproken d.i. rechtvaardig verklaard wordt, Rom. 5:19.

Evenals het begrip wedergeboorte kan ook het begrip rechtvaardigmaking een ruimeren zin hebben en de geheele herschepping aanduiden, doch er is geen enkel afdoend bewijs, dat het in de Schrift in een ethischen zin voorkomt. Ook Jes. 53:11; Dan. 12:3; 1 Cor. 6:11; Tit. 3:7; Op. 22: 11 bewijzen dit niet. Ook ligt in het woord justi*ficare* op zich zelf geene ethische beteekenis evenmin als in Deum glori*ficare* en magni*ficare.*

Behalve de justificatio peccatoris, die bij Paulus op den voorgrond staat, is er bij Jakobus nog sprake van de justificatio justi. Paulus strijdt tegen doode werken, en Jakobus tegen een dood geloof, doch beiden ontkennen, dat de werken de grond voor de rechtvaardigmaking zijn, en beiden erkennen, dat het levend geloof, dat goede werken voortbrengt, de causa instrumentalis der rechtvaardigmaking is.

2. *Auteur* (causa efficiens) is God de Vader als rechter Rom. 4 : 6; *8 : 33.* Hij rechtvaardigt door den Zoon *Rom. 8: 34*; Jes. 53 : 11; Mat. 9 : 2—6; 25 : 32; Joh. 5 : 27, in den H. Geest *1 Cor. 6 : 11.* Wat de Vader in de vierschaar als rechter doet, wordt door Christus door het Woord verkondigd, en de H. Geest doet het subjectief aanvaarden, en geeft getuigenis in de conscientie. De rechtvaardigmaking is een daad der genade Rom. 4 : 16; 3 : 24; Gal. 3 : 18; Eph. 2 : 8; Hebr. 4 : 16.

3. *Grond* (causa meritoria). God eischt in zijne wet, dat de schuldige veroordeeld en de onschuldige vrijgesproken wordt. *Deut. 25 : 1*; Exod. 20 : 5; *Spreuk. 17 : 15*, en toch rechtvaardigt Hij den goddelooze *Rom. 4 : 5.* De grond ligt niet in het geloof of de goede gezindheid, noch in de deugden of de goede werken van den mensch (Pelagianen). Geen mensch kan uit de werken der wet gerechtvaardigd worden Jes. 64 : 6; *Rom. 3 : 19, 20; 8 : 7;* Eph. 2 : 2. De werken des geloofs kunnen geen grond zijn, omdat dan de rechtvaardigmaking van de heiligmaking afhankelijk wordt. Bovendien zijn deze werken onvolkomen en kunnen dus in Gods gericht niet bestaan. Mat. 22 : 37; Gal. 3 : 10; Jak. 2 : 10. De gerechtigheid Gods sluit alle eigengerechtigheid uit Rom. 3 : 10; Philp. 3 : 9.

Christus is het ἱλαστηριον, zoenmiddel of zoenoffer, als bewijs van Gods rechtvaardigheid en als grond voor onze rechtvaardigmaking *Rom. 3:25, 26;* θεου is gen. subj. als εκ θεου Rom. 10:3—5; Philp. 3:9. Christus is dus causa meritoria, Rom. 4:25; 1 Cor. 1:30. Deze gerechtigheid ontvangt de mensch als eene gave der genade. Zij ligt vóór zijn geloof in Christus gereed, en is volkomen, zoodat zij geen aanvulling noodig heeft. God heeft Christus overgeleverd om onze zonden Rom. 3:24; *4:25;* 5:6—11; *Gal. 3:13*; 2 Cor. 5:21; en opgewekt om onze rechtvaardigmaking, *Rom. 4:25*; 1 Cor, 1:30; 3:34; 5;9; Gal. 2:16; Rom. 5:12—19.

Deze gerechtigheid is geen justitia infusa (Rome, Ethischen en Mystieken), maar een toegerekende gerechtigheid, justitia imputata, *Rom. 4:5;* 5:6. Zij wordt ons geschonken in juridischen, legalen zin. Dit gaat aan de heiligmaking (justitia infusa) vooraf. Eerst rechtvaardig in legalen zin en dan in ethischen zin. Deze gerechtigheid is niet de wezensgerechtigheid van Christus of van God, noch van Christus' goddelijke of menschelijke natuur, maar de door Christus' lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid verworvene gerechtigheid Rom. 5:19; Philp. 2:8.

4. Het geloof en de rechtvaardigmaking (causa instrumentalis). De rechtvaardigmaking geschiedt uit of door het geloof. Zij wordt ons van God medegedeeld in de vocatio interna, en dus passief ontvangen in de wedergeboorte d.i. in het geloof als habitus, en actief aangenomen in het geloof als actus. Zij geschiedt in het moment des geloofs. *Rom. 3:10, 28;* Geloof is hier geen tegenstelling van activiteit alsof het geloof in zijn wezen passiviteit zou zijn (Comrie), maar staat tegenover werken der wet als causa meritoria.

Het geloof heeft geene conditie, en is geene conditie voor de rechtvaardigmaking. Ook is het geen instrument, waardoor wij uit ons zelf Christus aannemen, maar het middel waardoor de H. Geest ons Christus doet aannemen. Het staat tegenover de werken der wet, en ook tegenover de werken des geloofs als grond der rechtvaardigmaking, maar niet tegenover de laatste werken als vruchten en bewijzen des geloofs, want het geloof zelf is een werk Joh. 6:29, en beginsel aller goede werken. Het geloof noch het wedergeboren leven komt als grond bij de rechtvaardigmaking in aanmerking, want wij worden als *goddeloozen* gerechtvaardigd, Rom. 3:23, 24; *4:5.*

5. Deelen der rechtvaardigmaking zijn de vergeving der zonden en de toekenning van het recht op het eeuwige leven. Niet slechts het eerste (Piscator), want dan zouden wij zelf door de wet te volbrengen het eeuwige leven moeten verwerven. Christus heeft ons niet slechts hersteld in den staat voor den val, maar ook de wet onderhouden, en het eeuwige leven verdiend.

a. De vergeving der zonden. Zij is niet wegneming van de smet der zonde (Rome), ook niet slechts bevrijding van de

eeuwige straf, maar van alle schuld en straf voor het verleden, het heden en de toekomst.

Voorts is wel de straf reatus actualis maar niet de strafwaardigheid (reatus potentialis) der zonden opgeheven. De verdoemenis van den zondaar, niet de verdoemelijkheid van de zonde is weggenomen. Daarom is er nog schuldbesef en gebed om vergeving bij de geloovigen (tegen de Antinomianen). Doch de geloovigen bidden als kinderen Gods, niet als nog onder de verdoemenis zijnde. De rechtvaardigmaking is niet slechts een transcendente vrijspraak van den zondaar door God in foro coeli, maar tegelijk een actus transiens, die door den H. Geest ingedragen wordt in het bewustzijn van den geloovige. In het gericht Gods is zij in eens volkomen, in foro conscientiae wordt zij successievelijk toegepast. Het bewustzijn van de zonden in het verleden wordt steeds dieper Ps. 25:6; 51:6,7, en het bewustzijn van de vergeving der toekomende zonden kan eerst komen nadat zij beleden zijn.

b. Het recht op het eeuwige leven of de aanneming tot kinderen (adoptio) *Gal. 4:5* vgl. Dan. 9:24; Hand. 26:18; Op. 1:5, 6. Het ethische begrip τεκνα, dat bij Johannes op den voorgrond staat, behoort bij de wedergeboorte. Hier wordt kindschap in juridischen zin genomen Joh. 1:12 εξουσία, bij Paulus υιοθεσια Gal. 4:5. De geloovigen worden daardoor in denzelfden stand geplaatst als Christus Rom. 8:29, doch Hij is van nature zoon van God, en de geloovigen worden het door aanneming. Dit wordt door den H. Geest bewerkt Rom. 8:14—16; Gal. 4:6. Als zonen zijn zij erfgenamen van het eeuwige leven Rom. 8:17; Gal. 3:29; 4:7, en worden door den H. Geest als onderpand verzegeld tot den dag der volkemene verlossing 2 Cor. 1:22; 5:5; Eph. 1:13, 14; 4:30; *1 Petr. 1:4, 5*, en van hun kindschap verzekerd Rom. 8:14—16; 5:5; Gal. 4:6.

6. *Tijd der rechtvaardigmaking.* Sommigen onderscheiden tusschen de justificatio activa en de just. passiva. Door de eerste verstaat men dan de objectieve rechtvaardigmaking in het besluit Gods (pactum salutis), of van Christus bij zijne opstanding, of van de roeping door het evangelie. De tweede (passieve) rechtvaardigmaking geschiedt dan na het geloof, en is dan het tot bewustzijn komen van de reeds geschiede rechtvaardigmaking.

Het goede element in deze voorstelling is, dat men de

rechtvaardigmaking niet van den mensch wil laten afhangen als door het geloof bewerkt, en haar niet wil losmaken van den eeuwigen raad Gods en van Christus' verlossingswerk.

De voornaamste gronden voor de rechvaardigmaking van eeuwigheid zijn: *a.* dat de zondaar de wedergeboorte reeds ontvangt op grond van de toegerekende verdienste van Christus. Deze verdiensten zijn hem dus vóór de wedergeboorte reeds toegerekend; *b.* dat alle Gods daden van eeuwigheid zijn.

De leer der rechtvaardigmaking van eeuwigheid is echter onjuist en wel om de volgende reden:

a. De Schrift noemt de toerekening in het eeuwig besluit nooit rechtvaardigmaking, maar verbindt de rechtvaardigmaking altijd met het geloof. In de rechtvaardigmaking als daad Gods is het geloof opgenomen. En volgens *Rom. 8:30* enz. heeft de rechtvaardigmaking plaats na de roeping.

b. De rechtvaardigmaking *uit het geloof* zou dan niet meer een vrijsprekende daad Gods zijn, maar alleen een subjectief zich bewust worden van wat reeds feit is.

c. Men vereenzelvigt den raad of het besluit Gods als actus immanens met Gods werken naar buiten, actus transeuntes. De rechtvaardigmaking behoort tot de laatste. Alle toerekening is nog geene rechtvaardigmaking. In Christus is de volkomene verlossing ten behoeve van zijn volk. Het stellen van Christus tot Borg voor zijn volk is een objectieve daad Gods van eeuwigheid, en de grond voor alle overgaande daden der subjectieve verlossing, doch niet deze verlossing zelve. De rechtvaardigmaking behoort evenals de wedergeboorte, het geloof enz. tot de genadeweldaden, welke Christus voor de uitverkorenen heeft verdiend, en door den H. Geest hun perzoonlijk worden medegedeeld. En de H. Geest heeft niet één vau deze genadeweldaden van eeuwigheid medegedeeld, want dit kon niet, omdat de menschen, aan wie ze medegedeeld moeten worden, niet van eeuwigheid bestaan.

d. De stelling, dat alle daden Gods van eeuwigheid zijn, behoort tot het consquente Antinomianisme, en niet bij de Gereformeerde opvatting. Wie de besluiten Gods vereenzelvigt met de daden Gods naar buiten, moet ook leeren, dat de schepping van eeuwigheid is. Vgl. blz. 198, 199.

e. Paulus denkt bij de rechtvaardigmaking uit het geloof

nergens slechts aan de justificatio passieva als een subjectief tot bewustzijn komen van het eeuwig besluit Gods, maar aan een objectieve daad Gods in betrekking tot ons.

Voorts mag de rechtvaardigmaking door het geloof ook niet vereenzelvigd worden met de rechtvaardigmaking in de opstanding van Christus, want deze betreft Christus als Borg der zijnen, en gene de geloovigen persoonlijk en individueel, wat duidelijk blijkt uit Rom. 3:26; 4:3, 24; 5:19; 8:1, 30; 10:4, 10; 1 Cor. 6:11; Gal. 2:16; Philp. 3:9. De verwerving en toepassing des heils staan wel in nauw verband, zoodat de laatste noodzakelijk op de eerste volgt, doch zij mogen niet vereenzelvigd worden. Bovendien zouden dan de geloovigen van het O. Test. niet gerechtvaardigd zijn. Eindelijk de opstanding van Christus is wel *om* (δια cum acc.) onze rechtvaardigmaking Rom. 4:25, maar niet onze rechtvaardigmaking zelve.

Met betrekking tot de rechtvaardigmaking in breeden zin genomen kunnen wij de volgende momenten onderscheiden: *1.* Het eeuwig besluit der rechtvaardigmaking. *2.* De rechtvaardigmaking van Christus als onzen Borg d.i. de verwerving van onze rechtvaardigmaking. *3.* De aankondiging van de rechtvaardigmaking in het evangelie. *4.* De rechtvaardigmaking door het geloof d.i. de rechtvaardigmaking in eigenlijken zin. *5.* De publieke rechtvaardigmaking ten laatsten dage Mat. 25:24, 35.

6. *De Heiligmaking* (sanctificatio).

1. Begrip. De heiligmaking is die daad Gods, waardoor Hij den gerechtvaardigde van de smet der zonde verlost, naar het beeld van Christus vernieuwt, en bekwaamt tot goede werken. In de heiligmaking wordt den geloovige de gerechtigheid van Christus, die hem in de rechtvaardigmaking volkomen toegerekend is, ethisch deelachtig gemaakt *1 Thes. 5:23; Eph. 1:4;* 1 Cor. 1:30; Rom. 8:29; Gal. 4:19. Heiligen is op zich zelf stellen, door perken van het algemeene afzonderen. Het is een afzonderen uit de gemeenschap der wereld tot de gemeenschap met God, niet slechts in uitwendig cultischen maar ook in inwendig ethischen zin, en duidt dus eene bizondere relatie tot God aan.

De wedergeboorte is het passief begin, en de bekeering het actief begin der heiligmaking, doch het onderscheid is, dat de wedergeboorte en ook de bekeering in één moment ge-

schied, en dat de heiligmaking voortgaande is, zoodatde zoogenaamde dagelijksche bekeering er ook toe behoort.

Het woord קָדַשׁ (van den wortel קַד, snijden, scheiden) beteekent afzonderen, wijden, heiligen, reinigen. Het staat dikwijls tegenover חֹל, profaan, gemeen, maar ook tegenover טָמֵא, onrein. Evenzoo staat in het N. Test. ἁγιάζω tegenover κοινος. De heiligmaking beteekent niet alleen afzondering van de wereld en in eene relatie tot God geplaatst worden in cultischen zin, maar sluit dikwijls ook in de reiniging van de smet der zonde 1 Cor. 6:11, de vernieuwing Tit. 3:5, en het gelijkvormig gemaakt worden aan het beeld van Christus Rom. 8: 29; Gal. 4:19, en heeft dus ook een ethische beteekenis.

2. *De verhouding van de heiligmaking tot de rechtvaardigmaking.*

a. De heiligmaking neemt de smet der zonde weg en stelt het goede als habitus er voor in de plaats; de rechtvaardigmaking neemt de schuld der zonde weg en stelt het recht op het eeuwige leven er voor in de plaats.

b. De heiligmaking is ethisch, vernieuwt de natuur van den mensch, en geschiedt dus in hem; de rechtvaardigmaking is juridisch, en verandert de rechtsverhouding van den mensch, en heeft plaats ten opzichte van hem, en ziet op zijne juridische relatie tot God.

c. De heiligmaking is een voortgaand proces gedurende dit leven; de rechtvaardigmaking is in één oogenblik voltooid.

d. De heiligmaking volgt in orde op de rechtvaardigmaking, *Rom. 8:30;* 1 Cor. 10:30.

e. De mensch is bij de heiligmaking ook actief, doch bij de rechtvaardigmaking alleen passief.

Zijn beide alzoo onderscheiden, toch is er ook verband.

a. In God zijn beide rechtvaardigheid en heiligheid één, en zoo zijn zij ook verbonden als daden Gods in de geloovigen Rom, 8:30; *5:18.*

b. Christus is voor ons beide tegelijk *1 Cor. 1:30.* Hij schenkt zich zelven aan de zijnen objectief in de rechtvaardigmaking en subjectief in de heiligmaking. Christus is in objectieven zin onze ἁγιασμός, onze heiligmaking, 1 Cor. 1:30, maar niet onze ἁγιοτης of ἁγιοσυνη, zooals de Antinomianen leeren.

c. De heiligmaking mag niet gescheiden worden van de

rechtvaardigmaking. Niemand kan zalig worden zonder de laatste, maar evenmin zonder de eerste, 1 Cor. 6:9—11; Hebr. 12:14. In de juridische rechtvaardigheid ligt de eisch van ethische gerechtigheid.

d. Beide dienen tot verlossing van de zonde: de rechtvaardigmaking van de rechtsmacht *Rom. 3:24*, de heiligmaking van de zedelijke heerschappij der zonde *Rom. 8:23.*

3. De auteur der heiligmaking is God de Vader, van wien alle werk uitgaat *Joh. 17:17;* 1 Thes. 5:23; ook Christus *Eph. 5: 26;* Tit. 2:14, wijl Hij is de grond der heiligmaking en de Middelaar, in wien wij geheiligd worden. De heiligheidsrelatie was onder het O. Test. geregeld door de wet. Als vervuller der wet is Christus voor haar in de plaats getreden, en zijn de geloovigen nu geheiligden in Christus 1 Cor. 1:2. Oeconomisch is de H. Geest auteur, *Tit. 3:5;* 1 Petr. 1:2; 1 Cor. 6:11. Hij werkt de gestalte van Christus in ons uit 1 Cor. 1:30. De heiligmaking geschiedt door het Woord *Joh. 17:6;* 1 Petr. 2:2, en de sacramenten *Rom. 6:4.*

4. De objecten der heiligmaking zijn de uitverkorenen en gerechtvaardigden *Eph. 1:4;* Rom 8:30; 1 Cor. 1:30. Ook de geloovigen onder het O. Test. Ps. 51:12; 143:10. Ook kinderen kunnen voorwerpen zijn, omdat de heiligmaking niet ons, maar Gods werk is. De geheele mensch wordt geheiligd *1 Thes. 5:23.* De geloovigen zijn daarbij passief Joh. 17:19; 1 Cor. 6:11. Tit. 1:6. Zij zijn geheiligden in Christus 1 Cor. 1:2, en in den Geest 1 Cor. 6:11, doch worden ook actief Rom. 12: 1; *2 Cor. 7:1;* 1 Thes. 4:3; Hebr. 12:14. De eenheid is aangewezen in Philp. 2:10, 11; Eph. 2:20. Door Gods werk der heiligmaking in ons worden wij werkzaam tot heiligmaking.

5. De natuur der heiligmaking. Zij is niet slechts cultisch, maar ook ethisch van aard. De mensch wordt in zijne natuur vernieuwd. Zij is een bovennatuurlijke daad Gods Eph. 3:16; Col. 1:11; Hebr. 13:21, en wordt niet slechts door zedelijke middelen op uitwendige wijze bewerkt, en is dus niet eene opwekking en versterking van in ons sluimerende zedelijke krachten (Rome, Socin. Pelag. Remonstr.). Eenerzijds worden nieuwe hebbelijkheden en gezindheden in de ziel en hare vermogens ingestort tegenover de booze neigingen van God af, en anderzijds worden die hebbelijkheden door God opgewekt, bewogen, en versterkt, om zich in goede werken te openbaren.

Behalve uit de genoemde teksten blijkt dit uit de inwoning des H. Geestes of de unio mystica Rom. 6:2—12; Rom. 8; 2 Cor. 5:5; *Gal. 2:20;* Eph. 2:5, 6; Col. 2:12; 3:1; Joh. 15:1—7. De unio mystica is geen unio substantialis (Mysticisme, Panth.), maar ook geen loutere overeenstemming in gezindheid, wil en bedoeling (Rational. Ritschl.), maar een geestelijke reëele eenheid, blz. 186, v.v.

De heiligmaking heeft twee zijden n.l. de mortificatio van den ouden en de vivificatio van den nieuwen mensch *Col. 3: 9, 10;* Rom. 6:4, 6; 7:22; 8:6; Eph. 2:24, enz.

6. De onvolkomenheid der heiligmaking. De volkomene heiligmaking bestaat in het gelijkvormig worden aan het beeld van Christus Rom. 8:29; Gal. 4:19, en valt met de heerlijkmaking samen. Ook deze begint hier Rom. 8:30, en gaat voort tot Christus' wederkomst. De volmaakbaarheid in dit leven wordt geleerd door Pelagianen, Roomschen, Socin. Remonstranten, Anabaptisten, Schwencfeld, Böhme, Labadie, Quietisten, Pietisten, Kwakers, Herrnhutters en Wesleyaansche Methodisten. De Perfectionisten beroepen zich:

a. Op teksten, waarin de heiligmaking bevolen wordt, Ps. 119:4; Mat. 5:48; 2 Cor. 7:1; *1 Petr. 1:15*; Mat. 6:10; 1 Thes. 5:23, en leiden uit het moeten het kunnen af.

b. Op teksten, die de heiligheid aan de gemeente toeschrijven, Hoogl. 4:7; 1 Cor. 2:6; 2 Cor. 5:17; Eph. 5:27, enz.

c. Op voorbeelden als Noach, Gen. 6:7; Job 1:1; Asa; 1 Kon. 15:14.

d. Op teksten, die haar schijnbaar rechtstreeks leeren *1 Joh. 3:9*; *5:18.*

Uit deze teksten blijkt, dat de Schrift de geloovigen naar hun wezen noemt, en dat de zonde niet van het nieuwe leven uitgaat. Dat de heiligmaking in dit leven onvolkomen blijft, wordt door de Schrift duidelijk geleerd.

a. Er is in hen nog strijd tusschen vleesch en geest Rom. 7:7—26; Gal. 2:20; 5:17; Philp. 3:12, 13.

b. Belijdenis en gebed om vergeving van zonden is voordurend noodig Mat. 6:12, 13; 1 Joh. 1:9.

c. De heiligen zelf belijden hunne zonden Job 9:3, 20; David; Ps. 130:3; 143:3; Spr. 20:9; Jes. 64:6; Dan. 9:16; Rom. 7:14; *Jak. 3:2*; *1 Joh. 1:8, 9.*

d. Door den eisch der wet te verlagen en het begrip zon-

de te veruitwendigen kunnen de Perfectionisten spreken van volmaakbaarheid.

7. De noodzakelijkheid der heiligmaking en der goede werken. Het Nomisme (Pelag. Rome enz.) leert de noodzakelijkheid der goede werken als grond der zaligheid; het Antinomisme (Libertijnen, Antinomin.) acht de goede werken in geen enkel opzicht noodzakelijk. Hoewel verdiensteloos in zich zelf zijn zij toch noodzakelijk, om de eenheid met Christus Joh. 15:1—7 (wijnstok en ranken), om het gebod Gods Rom. 6:18; 7:4; 8:12, 13; *1 Thes. 4:3*, om het doel der verkiezing Eph. 1:4, als vrucht des geloofs *Jak. 2:14*, als bewijs van dankbaarheid *1 Cor. 6:20;* Col. 1:10, tot zekerheid des geloofs *2 Petr. 1:10*, tot verheerlijking van God Joh. 15:8, als weg tot de zaligheid Hebr. 12:14; Op. 21:27.

7. *De volharding der heiligen.* (perseverantia sanctorum).

1. Begrip. Zij is die daad Gods, waardoor Hij het begonnen verlossingswerk voortzet en voleindigt, zoodat het niet meer verdwijnt uit het hart Joh. 6:39; *10:28;* 14:16; Eph. 1:4, 13; *Philp. 1:6.* De vraag is niet of het geloof op zich zelf van onze zijde beschouwd verliesbaar is; ook niet of het werkeloos kan worden, of dat wij het bewustzijn er van verliezen kunnen, maar of het als werk Gods in ons verliesbaar is. Ook gaat het niet over het geloof als actus, maar als potentia. Het levensbeginsel, de vergeving der zonden, de adoptie zijn onverliesbaar.

2. De auteur. De volharding is een genadegave Gods, en geen daad der geloovigen uit zich zelven. Het is een bovennatuurlijke, geestelijke, goddelijke daad door den H. Geest door middel van het Woord, 1 Cor. 1:8; Philp. 1:6; 1 Thes. 5:23; en door het geloof als gave Gods 1 Petr. 1:5.

3. De gronden of de zekerheid. De volharding der heiligen wordt bestreden door Pelagianen, Roomschen, Socin, Remonstranten, Mennonieten, Kwakers, Methodisten, enz., op de volgende gronden:

a. De Schrift vermaant tot volharding en waarschuwt voor afval Mat. 24:13; Joh. 15:1—10; Rom. 2:7, 8; 1 Joh. 2:6, 24, 27; 3:6, 24; 4:12, v.v., Col. 1:23; Hebr. 2:1; 3:14; 6:11; Op. 2:10, 26 enz.

b. De Schrift wijst op voorbeelden van afval b.v. Davids overspel, Salomo's afgoderij Hymeneus en Alexander 1 Tim.

1:19, 20; 2 Tim. 2:17, 18; Demas 2 Tim. 4:10; valsche profeprofeten 2 Petr. 2:1; geloovigen, die afvallen Gal. 5:4; 1 Tim. 4:1.

c. De Schrift zelf leert den afval Ezech. 18:24; Mat. 13:20, 21; Joh. 15:2; Rom. 11:20, 22; 2 Tim. 2:12; Hebr. 4:1; 6:4—8; 10: 26—31; 2 Petr. 2:18—22; 1 Joh. 5:16.

Tegen deze bezwaren zij opgemerkt:

a. Dat uit die vermaningen de afval niet volgt. Deze gebruikt God als middelen tot de volharding,

b. Dat David en Salomo de genade der wedergeboorte niet verloren hebben, en dat niet bewezen kan worden dat Hymeneus e.a. deze genade werkelijk hebben gehad. Zij waren belijders van Christus, en werden op grond daarvan door de apostelen en de gemeenten als geloovigen erkend. Van uit dit standpunt beschouwd waren zij afvalligen. Hun afval bewees echter, dat zij nooit met hun hart hadden geloofd, wat zij met den mond hadden beleden, en dat zij dus nooit ware geloovigen waren geweest, 1 Joh. 2:9.

De voornaamste gronden voor de volharding, behalve de vroeger genoemde teksten, zijn:

a. Het werk des Vaders, Rom. 8:29; 9:11; Eph. 1:4; Hebr. 6:17.

b. De aard van het genadeverbond Jes. 54:10; Jerm. 31:32.

c. Het werk van Christus Joh. 6:37; 11:42; 17:12, 16; Rom. 8:28, 38; Gal. 2:20; Eph. 3:17; 2 Cor. 1:20; 1 Joh. 2:1.

d. Het werk des H. Geestes Joh. 14:16; Rom. 8:15; Eph. 1:13; 4:30.

e. De aard van het geestelijke leven. Het is eeuwig Joh. 3:16.

f. De wijze waarop de Schrift van afvalligen spreekt 1 Joh. 2:9: Zij waren uit ons niet, Rom. 9—11.

g. De onveranderlijkheid der praedestinatie en praescientia, die bij afval niet kan gehandhaafd worden.

h. Wie deze volharding niet aanvaardt, laat de zaligheid in laatste instantie van den mensch afhangen.

Vijfde Deel.

ECCLESIOLOGIE.

Dit deel omvat twee onderdeelen n.l. de leer aangaande de kerk als zoodanig en de leer aangaande de genademiddelen. Deze laatste behoort ook bij de kerk, omdat door de genademiddelen de kerk in stand gehouden en voortgeplant wordt, en omdat zij door de kerk bediend worden, en dus bestanddeelen zijn van de kerk.

1. *De kerk als zoodanig.*

Hierbij moeten wij bespreken den naam, het wezen, de kenteekenen, de eigenschappen, de ambten, de regeering, de macht der kerk, en hare verhouding tot den staat.

1. De naam. עֵדָה en קָהָל in het O. Test. worden beide voor de vergadering of gemeente van Israel gebruikt. In de LXX is עֵדָה in den regel door συναγογη en קָהָל door εκκλησία vertaald, behalve in Exod. Levit. Num, en Jozua, waar het ook door συναγογη vertaald is. In het N. Test. duidt συναγογη de vergadering der Joden aan en ook het gebouw. Εκκλησια komt enkele malen voor van eene volksvergadering Hand. 7: 38; 19:32, 39, 41, doch heeft doorgaans eene godsdienstige beteekenis, en duidt de N. Test. gemeente aan. Εκκλησια van εκκαλειν, samenroepen, wijst aan eene vergadering van menschen, die voor een politiek of godsdienstig doel zijn samengeroepen, 't zij vergaderd of vereenigd.

De naam kerk, church, kirche is waarschijnlijk afgeleid van κυριος en οικια, huis, huisgezin, familie, of οικιον, οικος, huis, woning, en duidde oorspronkelijk niet de samenkomst, maar het gebouw aan. Later werd het gebruikt in den zin van gebouw, godsdienstoefening, plaatselijke kerk en kerkengroep. De beteekenis van het begrip εκκλησια komt in het woord kerk niet zoo goed uit als in het woord gemeente d.i. *gemeenschap* van

geloovigen. Daarom werd het woord gemeente opzettelijk gebruikt in de Statenvertaling met het doel om het woord kerk te verdringen.

Ten onrechte heeft men onderscheid gemaakt tusschen kerk als eenheid van gemeenten (kerkgenootschap), en gemeente als een plaatselijk onderdeel van de kerk; of ook tusschen kerk als het geheel van allen, die er uitwendig toe behooren, en gemeente als de kleinere kring van de ware geloovigen (Ethischen). Beide namen gelden van de plaatselijke kerk zoowel als van de kerk in het algemeen. Wanneer men, uitgaande van de beteekenis der woorden, onderscheiden wil, dan wijst gemeente meer op de organische zijde als gemeenschap der geloovigen, en kerk meer op de institutaire zijde, doch bij beide wordt dezelfde corporatie bedoeld. De naam kerkgenootschap is sinds 1773 in gebruik gekomen, en gaat uit van het collegialistisch beginsel, dat de kerk is een genootschap, dat door vrijwillige toetreding van volwassene personen onstaat.

2. *Het wezen der kerk.* De kerk is de vergadering der ware christengeloovigen, Geloofsbel. art. 27; Catech. vr. 54. Zij is dus de gemeenschap van degenen, die deel hebben aan de weldaden van Christus. In de geloofsgemeenschap met Christus en daardoor met elkander ligt het wezen der kerk. Men mag het wezen der kerk niet verwarren met de oorzaak van haar ontstaan. Men kan niet zeggen, dat het wezen der kerk datgene is, wat de kerkformeerende kracht in zich draagt, en dat deze kracht voor de onzichtbare kerk ligt in God, en voor de zichtbare kerk in de onzichtbare, Kuyper, Tractaat van de Reformatie der Kerken, 29—32. Het is wel waar, dat de kerkformeerende kracht ligt in God; Christus is de stichter der kerk. Doch de stichter der kerk, of de kracht, waardoor Hij haar doet ontstaan, mag niet met het wezen der kerk vereenzelvigd worden. God heeft de wereld geschapen, doch nu kan men niet zeggen, dat het wezen der wereld in de wereldscheppende kracht in God ligt. Dan zou men God en wereld vereenzelvigen. Dit geldt in denzelfden zin bij de kerk. Het wezen van een ding ligt niet daar buiten, maar in het ding zelf. Het wezen der kerk ligt niet in iets buiten de kerk, maar in de kerk zelve. En dat wezen der kerk is één. Er is niet een afzonderlijk wezen van de onzichtbare kerk, en een ander wezen van de zichtbare kerk. Dan zouden er twee kerken zijn.

Ook mag de kerk niet omschreven worden als de vergadering van gedoopten, wijl men ook dan het wezen van de kerk in iets anders zoekt dan in de geloofseenheid, en dus een geheel ander kerkbegrip krijgt.

De kerk is ook geene associatie van personen, die door een eigen wilsdaad zich met elkander vereenigen, en alzoo de kerk doen ontstaan, maar een organisme, dat door Christus is tot stand gekomen. Hij is de stichter der kerk doordat Hij menschen door het geloof met zich vereenigt en daardoor met elkander.

De kerk als vergadering van geloovigen bestond reeds onder het O. Test., doch niet in een eigene kerkformatie, maar eerst in het huisgezin, vervolgens in de aartsvaderlijke familie, en eindelijk in Israels theocratie. In Israel waren kerk en staat vereenigd, doch niet in alles vereenzelvigd. Het onderscheid komt uit in Mozes en Aaron, in koning en priester, in burgerlijke en godsdienstige wetten. De synagoge na de ballingschap was de voorbereiding en de overgang van de kerk uit de O. Test. tot de N. Test. bedeeling. Christus vormde in de apostelen en volgelingen een eigen kring van personen, die op den pinksterdag losgemaakt werd van Israel als volk, en zelfstandig als een eigen gemeenschap met eigen formatie optrad.

Het genadeverbond en de kerk zijn niet onderscheiden in wezen. Beide duiden het volk Gods als een eenheid aan, doch uit onderscheidene oogpunten.

a. Bij het verbond staat de relatie tusschen God en zijn volk op den voorgrond. De kerk duidt ook de organische eenheid en gemeenschap der leden met elkander aan.

b. Het verbond wijst meer op de weldaden der genade, en de kerk op de wijze, waarop zij medegedeeld worden door de bediening der genademiddelen.

c. De eenheid blijkt ook daaruit, dat wij krachtens het zijn in het verbond lidmaten der kerk zijn, Doopsformulier, 1e vraag.

De begrippen kerk en rijk Gods worden onderscheiden uit de volgende oogpunten.

a. Rijk Gods is vooral een eschatologisch begrip, aanduidende het toekomstige messiasrijk; de kerk is eene in dezen tijd historisch bestaande gemeenschap, Mat. 7:21; 25:34; Hand. 14: 22; 1 Cor. 6:10.

b. Het rijk Gods is geestelijk en inwendig, in het heden zonder eigene formatie; de kerk is eene zichtbare gemeenschap in eigen formatie, Luk. 17:21; Rom. 14:17.

c. Het rijk Gods bestaat meer in geestelijke goederen; de kerk in gemeenschap van personen, Mat. 5:3; 6:33; Rom. 14:17.

d. Het rijk Gods is zuiver en onvermengd; in de kerk zijn ook hypocrieten en ook het vleesch der geloovigen.

e. Het rijk Gods is overal waar het Christendom zijn invloed uitoefent op alle terreinen des levens. Het rijk Gods is dus breeder dan de kerk, Mat. 13:19, 24, 28, 33; Rom. 14:17, 18. Iets kan dus christelijk zijn en toch niet kerkelijk (Tegen Rome).

f. Het rijk Gods heeft in de kerk zijn middelpunt en zijn instrument tot uitbreiding.

Voorts wordt het begrip kerk in breederen en in engeren zin gebruikt. In ideëelen zin wijst het aan het compleete lichaam van Christus als de eenheid van alle uitverkorenen uit het verleden, het heden en de toekomst, d.i. de kerk naar den raad Gods, en als voorwerp des geloofs. Verder duidt het begrip aan de kerk in reëelen zin als eenheid van alle bestaande geloovigen. Deze wordt onderscheiden in triumfeerende en strijdende kerk. De strijdende kerk wordt dan verder onderscheiden in universale, nationale en locale kerk.

Verder kan men de kerk uit onderscheidene oogpunten bezien, en dan spreken wij van onzichtbare en zichtbare kerk. Daarmede worden niet bedoeld twee kerken of twee deelen of twee kringen in de kerk. Beide duiden dezelfde corporatie aan. Het zijn twee zijden of twee oogpunten, waaruit de historisch bestaande plaatselijke kerk wordt bezien. De kerk is naar hare geestelijke zijde d.i. uit het oogunt van het geloof des harten voor ons uit den aard der zaak onzichtbaar. Hyprocrieten vallen er dan buiten, want zij bezitten het geloof niet. Doch dat op zich zelf onzichtbare geloof openbaart zich naar buiten in belijdenis en leven, en de kerk als gemeenschap van belijders met hun zaad is de kerk van de zichtbare zijde d.i. de kerk zooals wij haar waarnemen.

Er is nog een andere onderscheiding n.l. die van organisme en instituut. Deze mag niet vereenzelvigd worden met die van onzichtbare en zichtbare kerk, omdat het oogpunt der onderscheiding een geheel ander is. Organisme en insti-

tuut is eene onderscheiding in de kerk naar hare zichtbare zijde. Als organisme is de kerk coetus fidelium, gemeenschap der geloovigen, en als instituut is de kerk mater fidelium, heilsinrichting tot bekeering van zondaren en opvoeding der geloovigen. Het instituut is niet iets bijkomstigs bij de kerk, en er niet op mechanische wijze aan toegevoegd. Afgedacht van de ambtelijke werkzaamheden is de kerk als organisme nog zichtbaar en instituut. Als organisme is zij tegelijk instituut, heilsinrichting en dienaresse Gods in de wereld.

3. De kenteekenen der kerk. Door den invloed der zonde in de kerk kan zij verbasteren. Daarom zijn kenteekenen noodig, waardoor men de ware kerk van de valsche kan onderscheiden. Een kenteeken eischt een boven de kerk staanden maatstaf, waaraan de kerk kan getoetst worden. Onze Belijdenis art. 29 noemt drie kenteekenen n.l. de zuivere prediking des evangelies, de zuivere bediening der sacramenten, en de handhaving der tucht, en vat deze drie dan samen in één algemeen kenmerk n.l. dat de kerk zich in alles aanstelle naar het Woord van God. Er is dus één hoofdkenmerk, en dat is de overeenstemming met het Woord Gods, dat de norma van alle kerkelijk actie is. Deze overeenstemming kan men uit vier oogpunten beschouwen. De kerk moet met het Woord overeenstemmen in de prediking, in de bediening der sacramenten, in de belijdenis en in den levenswandel. De beide laatste kenmerken worden door onze Belijdenis samengevat in de tucht. De eerste twee staan in nauw verband met de laatste twee, daar zij elkander insluiten, *Mat. 16:18; Eph. 2:20;* Rom. 10:14; 1 Cor. 4:15; Mat. 10:32; *Joh. 8:31, 32*; Rom. 10:19; *Gal. 1:8*; Tit. 3:10; 1 Joh. 2:20; *4:1;* 2 Joh. 9.

Het zijn geene kenteekenen van de geloovigen, of van de ambtdragers, of van den kerkeraad, maar van de kerk als eenheid. De begrippen waar en valsch gelden in deze bedeeling niet in absoluten, maar wel in essentieelen zin. De kenteekenen dienen niet om de kerk van het Heidendom of van de wereld, maar om haar van de valsche kerk te onderscheiden. Zoowel de waarheid als de valschheid kan in onderscheiden graden bestaan. Er kunnen ware geloovigen in eene valsche kerk en hyprocrieten in eene ware kerk zijn. Of eene kerk een ware kerk is blijkt daaruit, dat het lidmaatschap afhangt van de belijdenis en het beleven van de waarheden, die ter

zaligheid noodig zijn. Waar dit niet het geval is, is de kerk principieel valsch. Het wezen der kerk is daar niet de ware geloofseenheid.

Ketters (haeretici) scheiden zich van de ware leer af, scheurmakers (schismatici) scheiden zich niet om de leer, maar om kerkregeering of minder belangrijke zaken van de kerk af. De Secte (van sequor, volgen, niet van seco, snijden) kenmerkt zich door het volgen van een bepaald persoon als leider, die een bepaald moment van de leer op den voorgrond heeft geplaatst. De volgelingen kenmerken zich door dit punt.

4. De eigenschappen der kerk. Zij worden genoemd in het Apostolicum in het art. over de kerk. Zij zijn:

a. Eenheid. Deze geldt niet van de bestaande kerken, maar van alle geloovigen, dus van de kerk als voorwerp des geloofs. Zij is eenheid des lichaams (unitas essentialis of corporalis) *Rom. 12:5;* 1 Cor. 12:12, 13; Eph. 1:22, 23; Joh. 10:16; eenheid van Hoofd (unitas capitis) *Eph. 1:22;* 5:23; eenheid des Geestes (unitas Spiritus) *1 Cor. 12:13;* 2 Cor. 12:11; Eph. 4:4; eenheid des geloofs (unitas fidei) *Eph. 4:5.*

De feitelijke gedeeldheid der geloovigen in onderscheidene kerken is in strijd met Gods wil Joh. 17:22, en dus abnormaal. Zich met de geestelijke eenheid tevreden te stellen is kerkelijk antinomianisme. Er is geen enkele schriftmatige grond voor aan te wijzen. Niet de gedeeldheid, wel de verscheidenheid der geloovigen is door God gewild. De pluriformiteit sluit geen valsche kerkformatien in.

b. Heiligheid. Zij is geen liturgische, ceremonieele heiligheid (Rome), maar eene geestelijke eigenschap van de kerk, die eene gemeenschap van heiligen is. De leden der kerk worden in de Schrift naar hun wezen benoemd, en dan zijn zij heilig, objectief in Christus, en subjectief in wedergeboorte en heiligmaking des Geestes, en actief in een beginsel der gehoorzaamheid aan de wet Gods, Joh. 17:19; Eph. 5:25—27; 1 Thes. 4:3; Tit. 2:14; Hebr. 12:14; *1 Petr. 2:9.* Heiligheid is geene volmaaktheid (Donatisten), en sluit niet uit, dat er nowedergeborenen en gebreken in de kerk zijn.

c. Katholiciteit. Zij wijst aan, dat de kerk in onderscheiding van het O. Test. tijdvak (particularisme) internationaal is, en voorts dat zij alle geloovigen omvat. Het Christendom is voor alle volk en eeuw, voor iederen stand en rang, voor

elke plaats en tijd bestemd en geschikt *Matt. 28:19;* Joh. 10:16; Rom. 1:8; 10:18; *Eph. 2:14*; Col. 1:6; Op. 7:9.

d. Apostoliciteit. Zij bestaat niet in successio locorum et personarum (Rome), maar in successio doctrinae. Apostoliciteit sluit natuurlijk het begrip Christelijk in.

Bij deze eigenschappen worden gewoonlijk ook nog genoemd: *a* de *onvergankelijkheid* (indefectibilitas) *Mat. 16:18; 28:20;* Eph. 4:11-13; 1 Tim. 3:15. Dit zegt niet, dat eene kerk in eene plaats of in een land altijd zal blijven bestaan, maar wel de kerk op aarde; *b. de onfeilbaarheid* (infallibilitas). Deze eigenschap komt niet aan een bepaald persoon of aan een bepaalde plaatselijke kerk toe, maar aan de kerk als vergadering van ware geloovigen, en zegt, dat Christus zorgen zal, dat er altijd eene vergadering van geloovigen is, die de waarheid belijdt.

5. *De regeering der kerk.* Bij God berust de absolute souvereiniteit, Jes. 33:22. Deze souvereiniteit is voor de kerk op Christus overgedragen als loon voor zijne vernedering, Philp. 2:8-11. Alle gezag rust in Hem, en gaat van Hem uit. De regeering der kerk is dus absoluut monarchaal. Christus alleen regeert zijne kerk door zijn Woord en Geest.

De kerk is een eigen organisme, onderscheiden van den Staat en van alle andere vereenigingen. Zij heeft dus ook een eigen regeering, die bij Christus berust. Zijn gezag over de kerk (regnum personale oecconomicum) is onderscheiden van het gezag, dat Hij als Zoon over alle dingen heeft (regnum essentiale), want het eerste gezag heeft Hij als Godmensch, als Middelaar. Dit gezag wordt onderscheiden in regnum potentiae over satan en wereldmachten. Ps.110:2,3; 1 Cor. 15:27; *Eph. 1:20,21;* Philp. 2:9-11; 1 Petr. 3:22, en regnum gratiae over de kerk, *Ps. 2:6;* Ezech. 34:24; Hoz. 3:5; Luk. 1:33; Joh. 18: 33 v. v., *Eph. 1:10,22;* Hebr. 2:9. Hiermede wordt echter geen tweeërlei regnum bedoeld, want Christus heeft in de hoedanigheid van koning der kerk en ten behoeve van de kerk deze macht over satan en wereldmachten. Hij heeft deze macht als Godmensch, als verlosser.

In het zichtbare oefent Hij dit gezag uit door menschen. Volgens Erastus door de politieke overheid (Luth. Remonstr). De Geref. onderscheiden tusschen het regimen commune, in zooverre de kerk in burgerlijke zaken staatkundige rechten ont-

vangt, in het regimen speciale, dat tot het wezen der kerk behoort.

Het gezag der kerk is van het politieke gezag onderscheiden, daar het laatste door God als schepper, en het eerste door God als verlosser is ingesteld. Christus is de overheid in de kerk, en Hij heeft een wetgevende, dwingende en straffende macht, en is Gods dienaar in nog hoogeren zin dan de overheid in den staat, Luk. 22:25; 1 Petr. 2:13; Rom. 13:4. Doch het ambtelijk gezag der dienaren van Christus in de kerk is bedienend (ministerieel), en niet heerschend en dwingend, en wordt uitgeoefend in Christus' naam. Christus' gezag wordt op niemand overgedragen. Onder het O. Test. werd dit gezag van Christus bediend door priesters, levieten en profeten, onder het N. Test. door apostelen, evangelisten en profeten, leeraars, ouderlingen en diakenen. Dit regimen speciale van Christus wordt aangewezen in *Eph. 4:11*; *1:22*; 1 Cor. 1:28; 1 Tim. 3:2 v. v., 5:17.

6. De ambten in de kerk. De ambten onder het N. Test. worden onderscheiden in buitengewone en gewone. *Rom. 12: 7, 8*; 1 Cor. 12:28; Eph. 4:11.

a. *De buitengewone ambten* waren ingesteld tot grondlegging der kerk. Hiertoe behooren de apostelen, evangelisten en profeten.

a. De apostelen. Het woord wordt ook van Christus gebruikt, Joh. 3:34; Hebr. 3:1. Soms wordt het ook in ruimeren zin genomen, Hand. 13:2; Rom. 16:7; 2 Cor. 11:13; 1 Thes. 2: 6, doch in bepaalden zin is het de naam der 12 mannen, die door Christus met volmacht worden uitgezonden, Joh. 13: 16; *2 Cor. 8:23*; Philp. 2:25. Na eerst voorloopig geroepen te zijn tot volgelingen, Joh. 1:35-51; Mat. 4:9; Mark. 2:14; Luk. 5:27; worden zij later definitief aangesteld, Mat. 10:1-5; Luk. 6:13-16. Christus maakt dien naam tot ambtsnaam, en zij zijn vertegenwoordigers van Christus met onfeilbaar hoewel bedienend gezag, Mat. 10:40; 23:8-12; *Luk. 10:16*.

De kenmerken van het apostolisch ambt zijn:

1. Zij zijn door Christus zelf uitverkoren, geroepen en aangesteld.

2. Zij zijn door Christus zelf opgeleid en bekwaamd, en zijn dus zijne oor- en ooggetuigen.

3. Zij zijn in bizondere mate den H. Geest deelachtig, en onfeilbaar in spreken en schrijven.

4. Zij treden op als getuigen van zijne opstanding.

5. Hun getuigenis is door God bezegeld met wonderen.

6. Aan hun getuigenis is de kerk van alle eeuwen gebonden. Hun getuigenis is het fundament en zij zijn de grondleggers der kerk. Er is geen gemeenschap met Christus mogelijk dan door middel van het woord der apostelen.

7. Hun ambt is niet tot één tijdvak en ook niet tot eene plaatselijke kerk beperkt, maar het blijft en strekt zich uit tot de gansche kerk, Mat. 19:28.

8. Hun ambt omvat alle gewone en buitengewone ambten,

b. *Evangelisten.* Zij worden soms ook apostelen genoemd, Hebr. 13:2, 3 vgl. 2 Cor. 8:23. Zij zijn helpers van de apostelen, door hen aangesteld, en werken in hun naam en onder hun opzicht, *1 Cor. 3:6*; Hand. 19:22; 1 Cor. 4:17;1 Thes. 1: 3; 1 Tim. 5:22; *Tit. 1*;*1,5*; 5:10. Zij zijn niet aan ééne gemeente gebonden, zooals de gewone ambten. Zij bedienen ook de sacramenten, 2 Cor. 1:14; 3 Joh. 7. Zij verdwijnen met de apostelen. Zij hebben dus geen zelfstandig ambt naast het apostolaat.

c. *Profeten.* Zij staan in eere en rang boven de evangelisten, Rom, 12:6; *1 Cor. 12:28*, 29; *Eph. 2:20*; 3:5; 4:11, en komen bijna in elke gemeente voor. Hunne rij wordt gesloten door Johannes den apostel, die ook profeet was. Daarna verdwijnen zij uit de gemeente. Wat later in de kerk profetie (schriftverklaring) heet, is wezenlijk iets anders. De kenmerken zijn de volgende:

1. Hun ambt is meer charismatisch dan dat der apostelen en evangelisten, daar zij niet rechtstreeks door Christus, noch door de apostelen, noch door de gemeente, maar door den H. Geest geroepen worden.

2. Zij bekleeden wel een ambt voor heel de kerk, maar dienen toch alleen tot stichting d. i. onderwijzing. Zij nemen geen deel aan de institueering der gemeente gelijk de evangelisten.

3. De profetie staat boven de glossolalie 1 Cor. 14:5, 32, die tot de buitengewone *gaven* behoort, maar is toch ook momenteel en buitengewoon, vrucht van apocalypse 1 Cor. 14:30.

4. Zij zijn onderscheiden van de O. Test. profeten, daar

dit ambt in het apostolaat is opgenomen. Zij zijn meer momenteel charismatisch. Indien men dit buitengewoon charismatische er afneemt zijn er ook nu nog profeten.

b. *De gewone ambten.* Deze zijn in elke gemeente door de apostelen ingesteld. Onder hunne leiding kwamen zij uit de gemeente zelve op. Zij onderstellen de gemeenten. Het gewone ambt is inhaerent in de gemeente, en niet in den persoon en wordt niet met hem van buiten af aan de gemeente toegevoegd (Rome). Doch het is ook geen instelling van de gemeente zelve, maar van Christus. De gemeente is door Christus aangesteld tot profeet, priester en koning. Door de eenheid met Christus heeft de gemeente deel aan zijne ambten. Doch het ambt staat boven de gemeente, en niet omgekeerd. Daarom kunnen wij ook spreken van een ambt der geloovigen. De gemeente is een mondige gemeente, (tegen Rome). Zij is met den H. Geest gezalfd door Christus Eph. 2:22; 1 Petr. 2:5, 9; 1 Joh. 2:20. Daarom is zij niet onderworpen aan den dienaar, die afwijkt van Christus, maar staat krachtens haar ambt dan boven hem. Ook zijn aan de leden der gemeente gaven gegeven, waarmede zij elkander hebben te stichten, Rom. 12, 1 Cor. 12. Dit ambt heeft geen representatief karakter in relatie tot de gemeente.

Behalve dit ambt der geloovigen heeft Christus nog bizondere ambten ingesteld door middel van de apostelen. Christus regeert zijne gemeente niet slechts in het onzichtbare, maar ook in het zichtbare , en wel door zijn Woord en sacramenten. Daarom moeten er personen zijn, om deze te bedienen aan de gemeente. Naar de volgorde van het historisch ontstaan is het ouderlingenambt waarschijnlijk het eerste.

a. Het ouderlingenambt. In de gemeenten, waar apostelen of evangelisten waren, kwam de zelfstandigheid van de gewone ambten niet zoo duidelijk uit, wijl zij meer dienden tot behulpsels der apostelen, daar het apostelambt al het ambtelijke omvatte. Vandaar dat de diakenen in Hand. 6, ook als zulke behulpsels gekozen worden. Dit karakter van behulpsel komt vooral uit in de gemeente te Jerusalem, welke steeds door apostelen bediend werd. Vandaar dat de zelfstandigheid der gewone ambten meer op den voorgrond treedt in de andere gemeenten. In de gemeente te Jerusalem, die duizenden leden telde, moesten de apostelen in veel geholpen worden door de

leden der gemeente. Volgens Hand. 5: 6, 10 werden de νεωτεροι gebruikt om ondergeschikte diensten in de gemeente te bewijzen. Het ligt voor de hand, dat naar synagogaal gebruik de oudsten onder leiding der apostelen meer als opzieners in de gemeente optraden, vooral dezulken onder hen, die Jezus hadden gezien en reeds vroeger beleden. Vandaar dat de naam presbyter oorspronkelijk niet een ambt, maar een stand in de gemeente aanduidde, doch ook aan het ambt gegeven werd, omdat de opzieners uit de presbyteroi gekozen werden. De naam presbyteros voor het ambt wordt langzamerhand door dien van episcopos omschreven en vervangen, Hand. 20: 28; Philp. 1:1; 1 Tim. 3:2, v. v., 5:5; Tit. 1:7; 1 Petr. 2:25; 5:5. Er waren dus presbyteroi, d. i. oudere leden der gemeente, die geen regeerders of opzieners waren, Rom. 12:8; 1 Thes. 5:12.

De naam presbyter zegt niets van het werk van den ouderling, wel de naam episcopos, Hand. 20:28; Philp. 1:1; 1 Tim. 3:2; Tit. 1:7. Christus heet ook episcopos 1 Petr. 2:25. Voorts heeten de ouderlingen voorstanders, Rom. 12:8; 1 Thes. 5: 12, regeeringen 1 Cor. 12:28, voorgangers Hebr. 13:7; 17:24; herders Eph. 4:11 enz. De taak der ouderlingen is dus het opzicht, de regeering en leiding der gemeente. Volgens Hand. 15:4, 22, 23 beslissen zij mede over zaken der leer.

b. Het leeraarsambt. Uit het laatste volgt, dat er voor het ouderlingenambt ook meerdere kennis der waarheid noodig was. Het eigenlijke leeraarsambt kon tijdens de apostelen, evangelisten en profeten nog niet te voorschijn treden, daar er geene behoefte aan bestond Hand. 13:1; 1 Cor. 14:3; 1 Tim. 2: 7; 2 Tim. 1:11. Bovendien waren er in de gemeente, die het Charisma der leer hadden Rom. 12:7; 1 Cor. 12:8, 28, 29; 14:26. Evenals in de synagoge was het leeren in de gemeente eerst vrij. Doch dit kon zoo niet blijven. De apostelen en evangelisten stierven weg, de buitengewone gaven hielden op, de behoefte der gemeente aan onderwijs en de weerlegging der tegensprekers eischtte meer bekwaamheid dan de gewone ouderlingen bezaten 2 Tim. 3:16; Tit. 1:9, zoodat afzonderlijke opleiding noodzakelijk werd Rom. 15:6; 1 Cor. 9:6, 11, 14; *2 Tim. 2:2.*

Deze leerwerkzaamheid behoorde bij het ouderlingenambt. Zij moesten bekwaam zijn om te leeren 2 Tim. 2: 2. Uit den aard der zaak volgt, dat slechts enkele opzieners zich

daaraan wijdden. Dat dit naar de instelling van Christus is blijkt uit Eph. 4:11; en dat er ouderlingen in de gemeente leeraars waren blijkt uit 1 Tim. 5:7,18; Hebr. 13:7. Weldra had elke gemeente een leeraar Op. 1:20. Zoo is het leeraarsambt uit het ouderlingenambt opgekomen, en zelfstandig geworden onder leiding der apostelen. De taak is de bediening des Woords en ook der sacramenten, want deze zijn aan het Woord vastgemaakt.

c. Het diakenambt. Evenals het presbyteraat bestond ook reeds het diakenambt vóór dat er personen ambtelijk voor aangesteld werden. Volgens Hand. 6:1 was er van het begin af in de gemeente διακονια καθημερινη. Hand. 6 vermeldt de instelling van het diakenambt. Aan deze zeven mannen wordt het werk der diakenen opgedragen, *Hand. 6:2*, vgl. Hand. 11: 29; Rom. 12:7; 1 Cor. 12:5; 2 Cor. 8:4; 9:1, 12, 13; Op. 2: 19. Dezelfde eischen worden gesteld in Hand. 6:3 als in Tim. 3:8-12. Van diakonessen wordt gesproken in Rom. 16:1, 2; 1 Tim. 3:11; 5:9, 10. Het begrip διακονια wordt soms ook in ruimeren zin genomen, 1 Cor. 12:5 (διακονιαι); Hand. 6:4; 20:24; 1 Tim. 1:12. Het werk der diakenen is het dienen der tafelen, de verzorging der armen en kranken. Dit ambt wordt alleen gehandhaafd in de Geref. kerken.

d. Het doctorenambt. In de Dordtsche Kerkenorde wordt het afzonderlijk genoemd. Onze Belijdenis kent echter slechts drie ambten. Voetius betwijfelt of het een afzonderlijk ambt is. Er is geen grond voor in de Schrift, ook in Eph. 4:11 niet. De titel is eerst in de 13e eeuw ontstaan. Het werk, dat aan dit zoogenaamde ambt toegeschreven wordt, bestaat in het verklaren der Schrift, het weerleggen der dwalingen en het opleiden van de dienaren des Woords. In de Schrift worden deze werkzaamheden echter opgedragen aan het leeraarsambt, ook het laatste, 2 Cor. 2:17; 4:2, 1 Tim. 3:2; 5:17; 2 Tim. 2:2, 25; Tit. 1:9; 2:1, 7. Deze werkzaamheden zijn dus een deel van het leeraarsambt. Het eerste kenmerk van een ambt is, dat het door de apostelen van wege Christus ingesteld is. Het doctorenambt is als zoodanig niet door hen ingesteld, en de kerk heeft geen recht om ambten in te stellen. Doch al is het geen afzonderlijk ambt, het werk is toch wel ambtelijk werk. De titel Doctor Theologiae, door Universiteiten en Theologische scholen verleend, duidt dus iets anders aan, n.l.

een wetenschappelijke graad, en niet een kerkelijk ambt, zooals het vroeger door de kerk opgevat werd. Zie Bavinck, Het Doctorenambt.

Tot de roeping voor het ambt behoort het volgende.

a. Inwendige roeping. Daartoe behoort liefde tot God als beginsel; verder gaven voor het ambt, en een geopenden weg.

b. Uitwendige roeping: *1.* roeping door de gemeente, *2.* beproeving (examen), *3.* ordening. Handenoplegging is eene symbolische plechtigheid, doch zonder sacramenteel karakter.

7. De macht der kerk. Dat Christus aan zijne kerk macht gegeven heeft blijkt uit *Mat. 16:19; 18:18; Joh. 20:24.* De sleutelen zijn een teeken van heerschappij (οικονομος) *Jes. 22:22;* Luk. 11:52; Op. 1:8; 3:7; 9:1; 20:1. Deze macht blijkt ook uit de ambten, die Christus in de kerk ingesteld heeft.

Zij is geen autoritatieve, onafhankelijke, souvereine, magisstrale of judiciale heerschappij, maar ministerieel en geestelijk, zedelijk van aard. Zij is geen wetgevende, dwingende, doch wel eene oordeelende en richtende macht Mat. 20:25, 26; 23:10; Hand. 4:29; 20:24; Rom. 1:1; 2 Cor. 10:4, 5; *1 Petr. 5:3.* Zij is een διακονια, λειτουργια, gebonden aan Christus. Mat. 28: 18; *Eph. 1:22;* 4:11, en dus aan zijn Woord en Geest Rom. 10: 14, 15; 1 Cor. 5:4; Eph. 5:26.

Zij bestaat in de bediening van het Woord en de sacramenten Mat. 28:19, in het openen en sluiten van het koninkrijk der hemelen Mat. 16:19, in het vergeven en houden der zonden Joh. 20:20, in het oefenen van tucht *Mat. 16:18;* Rom. 16:17; 1 Cor. 5:4; 2 Thes. 3:6, 14, 15. Deze macht is zelfstandig en onafhankelijk van alle andere macht. Overeenkomstig de drie ambten is de macht ook drieërlei.

a. Potestas docendi, waardoor Christus als profeet zijne macht uitoefent in de kerk en daardoor in de wereld. Daarin ligt het recht en de plicht om het Woord Gods te bedienen naar de behoeften der gemeente (als melk en als vaste spijze), het Woord Gods te bewaren, te vertalen, uit te leggen en te verdedigen; ook om dienaren des Woords op te leiden, 2 Tim. 2:2. Hieruit volgt ook het recht der gemeente om de waarheid te belijden in confessies.

b. Potestas gubernationis, waarvan de potestas disciplinae een onderdeel is. Deze macht oefent Christus inzonderheid

uit door het ouderlingenambt Joh. 21:15-17; Hand. 20:28; 1 Petr. 5:2. Deze macht moet niet slechts uitgeoefend worden in de bediening des Woords, maar ook door persoonlijke bearbeiding in het huisbezoek. En daar er door den invloed der zonde abnormale ontwikkeling in de gemeente voorkomt, is de tucht (παιδεία) noodig. Zij bestaat in terechtwijzing en kastijding Mat. 18:15-17; Hand. 7:22; 22:3; *Rom. 16:17;* 1 Cor. 5:2, 9-13; 2 Cor. 2:5-10; 2 Thes. 3:6, 14; 2 Tim. 3:16; *Tit. 3:10;* 2 Joh. 10; Op. 2:2, 14, 20, 24; 3:19. Hiertoe behoort ook de potestas directionis d. i. de bevoegdheid om regelen van orde (kerkenorde) op te stellen. De kerk kan geen wetten geven. Dit deed Christus in de Schrift Mat. 15:19; Jak. 4:12, maar wel regelen van orde Hand. 15; 1 Cor. 11:3-16; 14:40; 1 Tim. 3.

c. Potestas misericordiae. Toen Christus op aarde was predikte Hij niet alleen het evangelie, maar bewees ook als priester den rijkdom zijner barmhartigheid in de genezing van allerlei kwalen, zoodat de gevolgen der zonde ook in de physische wereld daardoor aanvankelijk werden opgeheven. Deze barmhartigheid oefent Hij nog op aarde uit door het diakenambt, waaraan Hij opgedragen heeft om physisch lijden van allerlei aard te leenigen. In de Geref. kerk is het diakenambt wel weer hersteld, het wacht echter nog altijd op ontwikkeling, zoodat het zich als een zelfstandig orgaan van de priesterlijke barmhartigheid van Christus kan doen gelden.

8. De verhouding van kerk en staat. De kerk staat wel zelfstandig in de wereld, toch mag zij zich niet aan haar onttrekken, maar moet invloed op haar uitoefenen. Het Anabaptisme ziet in de wereld, en dus ook in den staat, een ethische tegenstelling van de kerk. Rome leert, dat het natuurlijke van lagere orde is, waarom het den teugel van het bovennatuurlijke behoeft. Het Anabaptisme haat het natuurlijke; Rome onderdrukt het (ascese); Luther liet het ongemoeid; de Geref. wil het heiligen, omdat hij het als schepsel Gods erkent en het daarom waardeert. Hiermede staat de opvatting van de verhouding van kerk en staat in verband. Het Caesaropapisme onderwerpt de kerk aan den christelijken staat; het Papalisme den staat aan de kerk; de Geref. handhaven de kerk als zelfstandig naast den staat. De staat heeft jus circa sacra, niet jus in sacra.

II. *De genademiddelen der Kerk.*

Genade wordt hier genomen in toepassing op alles wat God ons subjectief ter zaligheid mededeelt. Het begrip middel wordt hier niet bedoeld in ruimen zin (Christus, kerk, ouders, ervaring enz.), maar in engen zin, daardoor zich kenmerkende, dat het een middel is op zichzelf zonder verbinding met een ander middel, en dat het een doorgaand middel is van de bizondere genade. In dezen zin zijn genademiddelen zulke uitwendige, zinnelijke teekenen, welke Christus aan zijne kerk geschonken heeft, en waaraan Hij de mededeeling zijner genade verbonden heeft. Het doel van deze middelen is niet om het leven te verwerven; ook niet slechts om het tot bewustzijn en tot openbaring te brengen, maar om het deelachtig te maken,

De Roomschen en Lutherschen vereenzelvigen de genade met het middel; de Mystici maken het middel los van de genade, dus genade zonder middel; de Rationalisten maken het middel los van Christus, dus middel zonder genade d. i. zonder bizondere werking des H. Geestes; de Gereformeerden leeren, dat de genademiddelen gebonden zijn aan de kerk, en werken door de kracht van Christus. Deze middelen zijn woord en sacrament.

a. *Het Woord als genademiddel.*

a. Het Woord in het algemeen. Hoewel het Woord Gods veel breeder beteekenis heeft, wordt het hier echter alleen als middel ter zaligheid bedoeld. Het Woord Gods wordt hierbij niet altijd gebruikt in den vorm van Schrift, maar het is toch altijd het Woord der Schrift, het door God geopenbaarde Woord, hetzij het gebruikt wordt zooals het in het bewustzijn des H. Geestes of zooals het in het bewustzijn der gemeente is.

Het begrip Woord Gods komt in onderscheidene beteekenis voor, n.l. als het persoonlijke Woord Joh. 1:1, als het machtwoord Gods Gen. 1:3, als de openbaring Gods, en als geheel de Schrift.

b. Wet en evangelie. Het Woord Gods wordt onderscheiden in wet en evangelie. Het Antinomianisme maakt beide tot tegenstellingen; het Nomisme heft het onderscheid op, want het maakt het evangelie tot eene wet. Rome vereenzelvigt deze onderscheiding met die van O. en N. Test. als gebod en belofte. Dit is onjuist, want geboden en beloften zijn in beide. In de O. Test. bedeeling is er ook evangelie. Doch als men de

wet daarvan abstraheert, is er tegenstelling *2 Cor. 3:6; Rom. 3: 20;* Gal. 3:10. Het verschil tusschen wet en evangelie is dan, dat de wet van den mensch eischt, om zelf zijne gerechtigheid uit te werken, terwijl het evangelie verkondigt, dat hij alleen de gerechtigheid van Christus moet aannemen door het geloof, dat als eene gave geschonken wordt. De eisch van geloof en bekeering in het evangelie is geen eisch der wet (Voetius), want de wet op zich zelve eischt geen geloof in Christus, maar werk.

Er is drieërlei gebruik van de wet:

1. Een burgerlijk gebruik (usus civilis of politicus), om de zonden te beteugelen.

2. Een paedagogisch gebruik (usus paedagogicus), om de kennis der zonden te wekken, en tuchtmeester tot Christus te zijn.

3. Een normatief gebruik (usus normativus), om voor den geloovige een regel des levens te zijn.

c. Woord en Geest. Het Antinomianisme scheidt beide door de werking des H. Geestes los te maken van het Woord. Het Nomisme maakt het Woord los van de bovennatuurlijke werking des H. Geestes, en erkent alleen eene verstandelijke en ethische werking van het Woord. Zoo feitelijk ook Rome, wijl het alle geestelijke werking verbindt aan de sacramenten. De Geref. erkennen als regel, dat de H. Geest door het Woord het heil van Christus deelachtig maakt. De Lutherschen leeren, dat de H. Geest werkt per verbum, en dat de kracht des H. Geestes dus ligt in het Woord als zoodanig, De Gereformeerden leeren, dat de H. Geest werkt cum verbo, zoodat het Woord geen ledig teeken is, doch het heeft ook geen kracht in en uit zich zelf, maar alleen door den H. Geest. Het Woord is nooit los van den H. Geest, doch Hij werkt daardoor niet altijd op dezelfde wijze *Rom. 1:16;* 1 Cor. 1:18; 2:4, 5; 15:2; 2 Cor. 3:6; Eph. 1:13; *Hebr. 4:12.* Belijd. Art. 24, 35; Catech. vr. 8, 20, 53, 64, 65, 67; D. Leerr. I, 7; III, IV, 6, 10, 11, 12, 14, 17; V, 7, 14. Ook werkt het Woord in hen, die verloren gaan Luk. 2:34; Rom. 9:32; 1 Cor. 2:14, 15; *2 Cor. 2:16;* 1 Petr. 2:8.

b. *De Sacramenten als genademiddelen.*

a. Naam en begrip. De Schrift heeft geen term, waarin besnijdenis, pascha, doop en avondmaal worden samengevat. Het avondmaal werd in de kerk al spoedig een μυστήριον ge-

noemd. In het N. Test. beteekent dit woord eene geopenbaarde verborgenheid, doch later werd het toegepast op alles wat geheimzinnig en onbegrijpelijk was. In het Latijn werd het vertaald door sacramentum, en dit woord werd op doop en avondmaal beide toegepast. Het beteekent oorspronkelijk een geldsom bij een proces op een heilige plaats gelegd, en ook een eed van een krijgsknecht aan het vaandel. Het duidt op zichzelf een zeer onbepaald begrip aan, wat aanleiding gaf om het op vele zaken toe te passen, en deze tot sacramenten te maken. Het woord heeft nu eene technische beteekenis gekregen, en wijst aan de teekenen en zegelen van het genadeverbond.

De O. en N. Test. sacramenten verschillen alleen in vorm, niet in wezen *I Cor. 5:7;* 10:1-4; Col. 2:11; *Rom. 4:11.* Bij Israel hadden de sacramenten ook een nationale, en tevens typisch-profetische beteekenis, vooruitwijzende op Christus, zooals blijkt uit de bloedige teekenen. De N. Test. sacramenten wijzen terug op zijn werk der verlossing.

De sacramenten zijn heilige, zichtbare teekenen en zegelen, door God ingesteld, waardoor Hij de beloften en weldaden van Christus aan de deelgenooten van het genadeverbond beter te verstaan geeft en verzekert, en deze wederzijds hun geloof en gehoorzaamheid jegens God betuigen.

b. De uitwendige teekenen. De teekenen zijn water, brood en wijn, welke opzettelijk gekozen zijn, omdat zij in het natuurlijke analoge beteekenis hebben. De Lutherschen noemen ze actiones, bestaande in de mededeeling van genade in, met en onder het teeken. De Gereformeerden erkennen ook eene actio, maar deze is eene onzichtbare handeling van Christus. De hoofdzaak ligt niet in de handeling van den dienaar alsof die iets zou bewerken (transsubstantiatie), maar daarin dat het sacrament een teeken is. De handeling van den dienaar is ook een teeken n.l. besprenging, breking, uitdeeling. Evenzoo de handeling van de ontvangers n.l. aannemen, eten en drinken. Deze zijn ook bestanddeelen van het sacrament.

De sacramenten zijn door God ingestelde, buitengewone teekenen, die naar een door Hem gepraeformeerde analogie uit de zinnelijke dingen genomen en tot aanduiding en verduidelijking van onzienlijke en eeuwige goederen gebruikt worden. Zij zijn ook zegelen, die dienen om de beloften en mits-

dien het beloofde voor ons bewustzijn te waarmerken en te bevestigen.

c. De beteekende zaak. Teeken en zegel duiden iets aan, waarvan zij teeken en zegel zijn n.l. de materia interna. De beteekende zaak is de belofte of het verbond der genade Gen. 9:12, 13; *17:11;* Mat. 26:28; *Mark. 1:4, 5; Rom. 4:11; 6:3;* 1 Cor. 10:16. De sacramenten beteekenen en verzegelen niet slechts een algemeene waarheid, maar eene aan ons gegevene belofte, om ons geloof aan die belofte te versterken Gen. 17:1-15; 17:11; Exod. 12:13; Mark. 1:4; 14:22-24; 16:16; Luk. 22:19; Hand. 7:8; Rom. 4:11. Doch ook onzerzijds zijn zij teekenen van een geestelijke zaak, wijl zij daden zijn van belijdenis en verbondsvernieuwing, en een eed van trouw, die tot den dienst van God verplicht Mark. 1:5; 16:16; Hand. 2:41; *8:37; Rom. 6:3;* v.v. 1 Cor. 10:16; Belijd. Art. 35. Formulier van doop en avondmaal.

d. Verband van teeken en beteekende zaak (forma sacramentalis). Het is geen unio, vereeniging van twee zaken (ook niet bij Rome en de Luth.), maar een ethisch verband, eene relatie als tusschen Christus en het evangelie. Deze relatie is mogelijk, omdat er overeenkomst bestaat tusschen het natuurlijke teeken en de geestelijke zaak. De forma sacramentalis bestaat in het verband, dat God door zijne instelling tusschen teeken en beteekende zaak gelegd heeft. De instellingswoorden worden niet gesproken tot het teeken (Rome), maar tot de gemeente. Het doel dier woorden is niet om daardoor eene consecratie te bewerken, maar om het teeken voor het bewustzijn der hoorders hinc et nunc tot dit bizondere gebruik af te zonderen. Het verband is dus geen corporeele of locale vereeniging. Toch is het wel objectief en reëel. Physische unie en physische mededeeling van Christus en van de genade is met het begrip religie en met de Schrift in strijd Joh. 6:63. Het verband is geestelijk en als zoodanig wezenlijk en reëel, en daarom niet in strijd met de phrasiologia sacramentalis, waarbij het teeken voor de zaak gebruikt wordt *Mat. 26:26; Hand. 22:16;* Rom. 2:29; 1 Cor. 11:24. De wijze waarop God zijne genade mededeelt is evenals bij het Woord eene verborgenheid, D. Leerr. III, IV, 13.

e. Het Sacrament en het Woord. Het sacrament is geen genademiddel onathankelijk van en zelfstandig naast het Woord.

Het schenkt geen andere of meerdere genade dan het Woord. Het Woord belooft de volkomene zaligheid, Joh. 3:16, 36; Rom. 3:28; 5:1. Die het Woord gelooft heeft den geheelen Christus. Er is geen afzonderlijke doops- en avondmaalsgenade. De inhoud van Woord en sacrament is dezelfde, en beide moeten door het geloof aangenomen worden. Er is onderscheid in vorm. Het Woord is op het *gehoor*, het sacrament op het *gezicht* aangelegd, opdat wij door de twee hoogere zintuigen de geestelijke dingen zouden waarnemen. Het Woord staat echter hooger dan het sacrament, want het Woord is zonder het sacrament compleet. Het sacrament voegt niets toe aan den inhoud van het Woord. Het sacrament is zonder het Woord niets; het is afhankelijk van het Woord, er aan toegevoegd, en moet daarom altijd in verband met het Woord bediend worden. Het is alleen een declaratio en confirmatio van de belofte des evangelies (Catech. vr. 66, 69) voor ons bewustzijn. Zalig worden is mogelijk zonder het sacrament, niet zonder het Woord.

f. De werking der sacramenten. Wij moeten onderscheiden tusschen het wezen en de werking der sacramenten. Het Woord is wel wezenlijk eene belofte Gods al doet het geene werking. Evenzoo is het met het sacrament. Het wezen der sacramenten is objectief en onafhankelijk van de intentie van den dienaar en van het geloof van den ontvanger. Dit wezen ligt alleen in het teeken en zegel zijn van de belofte, en dit is het alleen door God, niet door den mensch. De werking van de sacramenten bestaat in de versterking van het geloof, *Mark. 16:16;* Hand. 2:38; 8:37, 38; 9:11, 17, 18; 10:34; 22:16; *Rom. 4: 11*; Eph. 5:26.

Bij Rome werken de sacramenten per se, ex opere operato. Dit is een gevolg van de leer der physische vereenzelviging van teeken en zaak. Bij Rome en de Lutherschen is de genade inhaerent, geincorporeerd in Woord en sacrament. Volgens hen wordt de genade uitgedeeld per verbum et sacramentum. Volgens de Geref. cum verbo et sacramento. Uitwendige roeping en sacramentsbediening is niet genoeg. Objectief is het sacrament wel wezenlijk sacrament, doch zal het in het subject werken, dan is er een bizondere werking des H. Geestes in het hart noodig. De sacramenten verzegelen niet slechts een algemeene waarheid maar de belofte der ver-

lossing aan hem, die het sacrament ontvangt, Belijd. Art. 33, Catech. vr. 66. Dit geldt objectief ook voor wie nog niet gelooft, of zelfs als een ongeloovige sterft. God is in de sacramenten even waar en welmeenend als in het Woord, D. Leerr. III, IV, 8. Hoewel de niet geloovige ontvangers er subjectief wel eenige tijdelijke vrucht van kunnen genieten, kunnen zij voor de geloovigen toch alleen de zaligheid verzekeren.

g. De noodzakelijkheid der sacramenten. De reden, waarom de sacramenten noodig zijn, ligt niet in de onvolkomenheid van het evangelie, alsof dit op zichzelf onvolledig, niet duidelijk of niet zeker genoeg zou zijn. Ook zijn de sacramenten niet absoluut noodzakelijk. Niet de ontbeering, maar alleen de verwerping der sacramenten maakt schuldig. Zij zijn noodzakelijk om redenen in ons n.l. om onze grovigheid en zinnelijkheid te gemoet te komen, en ons het verlossingswerk onder zinnelijke vormen beter te doen verstaan, Belijd. Art. 33. In dezen zin zijn zij noodig om ons geloof te versterken, het verbond te vernieuwen, ons in de gemeenschap met Christus en met elkander te bevestigen, om ons af te zonderen van de wereld, om voor engelen en menschen te belijden, dat wij Christus' eigendom zijn.

h. Het getal der sacramenten. Rome heeft zeven: doop, confirmatie, eucharistie, boete, oliesel, ordening en huwelijk. Deze breede opvatting van het begrip sacrament volgt uit de idee, dat de natuur in zichzelf profaan en van lagere orde is. Al wat God van die natuur gebruiken wil moet gewijd worden door toevoeging der genade of goddelijke natuur (donum superadditum). Doch Christus heeft slechts twee ingesteld, en de kerk heeft geen recht om sacramenten in te stellen. Voor de andere ontbreekt alle grond in de Schrift.

Omdat er twee zijn moet er onderscheid wezen, anders ware één overbodig. Dit onderscheid bestaat niet daarin, dat Christus in den doop een ander deel van zijne genade schenkt dan in het avondmaal, want beide zijn aan dezelfde beloften vastgemaakt, en verzekeren dus de volkomene zaligheid. Doch bij den doop staat meer de negatieve en bij het avondmaal meer de positieve zijde der verlossing op den voorgrond. Bij den doop zijn wij passief, bij het avondmaal ook actief. De doop is het sacrament der inlijving, het avondmaal het sacrament der opwassing in de gemeenschap met Christus.

1. *De Doop.*

a. De Besnijdenis. Deze bestond ook bij Heidensche volken in Afrika en Amerika, zoo 't schijnt onafhankelijk van Israel. Zij had daar echter slechts een physische, sanitaire beteekenis. Bij Israel werd zij door God ingesteld tot een zegel der verbondsbelofte, Gen. 17:7, 10, en had dus een geestelijke, sacramenteele beteekenis. Zij was teeken en zegel van de gerechtigheid des geloofs, Rom. 4:11, van de besnijdenis des harten d.i. inwendige heiligmaking, Deut. 10:16; 30:6; Jerm. 4:4; *Rom. 2:28, 29; Col. 2:11,* die echter niet door de uitwendige besnijdenis werd medegedeeld, Hand. 7:51; *Rom. 2:28, 29;* 3: 21, 30; 1 Cor. 7:19, maar alleen door het geloof, Rom. 4:11. De ongeloovige Joden waren, hoewel besneden, even verdoemelijk voor God als de Heidenen, Rom. 3:21. Zij was een teeken van een geestelijke zaak, maar ook een type van de besnijdenis van Christus d.i. van de wegsnijding van zonde en schuld door zijnen dood, wat ook door het bloedig teeken aangeduid werd.

b. De doop van Johannes. De velerlei ceremonieele wasschingen bij Israel hadden evenals de proselietendoop alleen symbolische, geen sacramenteele beteekenis. De doop als sacrament is van God ingesteld door Johannes, *Mat. 21:25;* Luk. 3:2, 3; 7:29, 30; *Joh. 1:33.* Tusschen den doop van Johannes en van Christus is alleen gradueel onderscheid, wezenlijk zijn ze identisch. Johannes was niet de laatste profeet van het O. Test. Mat., 11:13, maar aankondiger van het komende Godsrijk, Mat. 3:2; Mark. 1:2; Luk. 3:18; Joh. 1:17. Zijn doop was de doop der bekeering en vergeving der zonden, *Mark. 1:4,* Hand. 2:38; 1 Petr. 3:21. Jezus zelf, en de apostelen, die uit den kring van Johannes kwamen, waren door Johannes gedoopt, en zijn niet herdoopt, Joh. 1:37; 3:22, 23; 4:1; Hand. 18: 25. In Mat. 28:19 stelt Christus geen nieuwen doop in, maar de bestaande doop wordt uitgebreid tot de volkeren. Mat. 3: 11; Mark. 1:8; Luk. 3:16 wijzen niet op Christus' doop, welke ook een doop met water was, maar op den pinksterdag, Hand. 1:5. Ook is Hand. 19:1-7 geen bezwaar tegen de identiteit.

c. De doopsformule, Mat. 28:19. De uitdrukking „in den naam van" beteekent niet op last of bevel van, maar wijst aan wat door de daad des doops geschiedt n.l. dat de doopeling door den doop in betrekking tot en in gemeenschap met den

Vader, den Zoon en den H. Geest gesteld wordt, en op grond daarvan ook verplicht wordt dien naam te belijden. Rom. 6: 3; Gal. 3:27: εις χριστον zonder ονομα, 1 Cor. 10:2: εις τον Μωυσην, 1 Cor. 1:13: εις το ονομα Παυλου, Hand. 19:1-7: εις το Ιωαννου Βαπτισμα. De woorden van Mat. 28:19 werden in de kerk weldra een vaststaande formule. Met het oog op de ketters was deze trinitarische formule noodig als waarborg, dat de doop een christelijke doop is.

d. Het teeken in den doop. Het water is een teeken door het woord der instelling. Het is een passend symbool van het bloed van Christus, Mat. 3:6; Tit. 2:14; 1 Joh. 1:7. De vorm van den doop wordt in de Schrift aangeduid door Βαπτιζειν, dat in het algemeen wasschen, en verder indoopen Joh. 13:26, en onderdompelen beteekent, Mat. 15:2; Mark. 7:4; Luk. 11: 38; Hebr. 9:10. In overdrachtelijken zin komt het voor in Mat. 3:6, 11; 20:22; Joh. 3:23; Hand. 1:5. Tot in de 13e eeuw bestond in de kerk indompeling naast besprenging, doch daarna werd besprenging algemeen. Het is een adiaphoron, geen beginsel. Besprenging is geoorloofd, want *1.* het komt niet op de hoeveelheid van water aan; *2.* de geestelijke zaak wordt ook door besprenging aangeduid, *Ezech. 36:25;* Exod. 24:6; 29: 16, 20; Hebr. 12:24; 1 Petr. 1:2; *3.* zij is van ouds b.v. bij kranken geoorloofd geacht. Toch mag men niet zoo weinig water gebruiken, dat de idee van wasschen verloren gaat.

e. De beteekende zaak. In den eersten tijd ging de doop vergezeld met mededeeling van buitengewone gaven des H. Geestes als glossologie en profetie, Hand. 2:38; 19:5, 6; doch niet altijd, Hand. 8:1; 9:17 enz. De gewone weldaad, door den doop beteekend en verzegeld, is de vergeving der zonden. Bij Paulus treedt echter naast de rechtvaardigmaking ook de heiligmaking op den voorgrond *Rom. 6:3-6 Col. 2:12;* Gal. 3: 27, 29. De weldaden, die door den doop verzekerd worden zijn dus:

1. De rechtvaardigmaking of vergeving der zonden, Mark. 1:4; Hand. 2:38; 22:16; 1 Petr. 3:21; Hebr. 10:22.

2. De wedergeboorte en de bekeering, Mark. 1:4; *Rom. 6; 3-6;* Col. 2:12.

3. De gemeenschap met Christus en met zijn lichaam, de gemeente, *Mat. 28:19; 1 Cor. 12:13,* en afzondering van de wereld, Hand. 2:40, 41.

Onze Belijdenis zegt in Art. 15, dat de erfzonde zelfs door den doop niet ganschelijk is te niet gedaan noch geheel uitgeroeid. Dit wordt gezegd tegenover Rome, en is volkomen juist, want ook nadat wij de beteekende zaak des doops hebben ontvangen is er nog zondige neiging in ons. Evenals de belofte duidt ook de doop de volkomene verlossing aan, doch deze wordt hier slechts in beginsel medegedeeld.

f. De kinderdoop. De gronden die voor de verwerping van den kinderdoop worden aangevoerd zijn: *1.* Hij komt in de Schrift niet voor; *2.* Doop onderstelt geloof en bekeering, waarvan wij niet weten of zij in de kinderen aanwezig zijn.

De geschiedenis leert het volgende. Tertullianus bestrijdt den kinderdoop. Origenes zegt, dat hij algemeen is. Het concilie van Carthago 256 besloot, dat hij aan de kinderen op den 2en of 3en dag moest bediend worden. Augustinus zoekt den grond voor den kinderdoop in het geloof der ouders. Calvijn en de Gereformeerden gingen van het verbond uit, en namen aan, dat de kinderen wel vóór of bij of ook wel vele jaren na den doop konden wedergeboren worden.

Tegenover de Anabaptisten moesten de Gereformeerden bewijzen, dat de kinderen recht op den doop hadden, en tegenover Rome en de Lutherschen op welke wijze de doop in Gereformeerden zin genomen bij kinderen tot versterking des geloofs kan dienen, daar zij nog geen fides actualis hebben. De eerste vraag werd beantwoord door de Geref. verbondsidee. De tweede vraag werd niet beantwoord, en kan uit de Schrift niet beantwoord worden. Enkelen redeneeren van uit de verkiezing, en beweren, dat de uitverkoren kinderen vóór den doop wedergeboren worden, en beroepen zich op Jerm. 1:5 en Luk. 1:5. Deze plaatsen bewijzen hoogstens, dat kinderen *kunnen* wedergeboren zijn, doch andere teksten bewijzen, dat dit geen regel is Joh. 3:7 enz. vgl. blz. 176. 177. De ondersteIde wedergeboorte kan geen grond voor den doop zijn, noch recht op den doop geven, wijl eene onderstelling geen grond kan zijn noch recht kan geven. De grond moet objectief en zeker zijn. Daarom zochten Calvijn, Beza en de volgende Gereformeerden den grond voor en het recht op den doop niet in het kind, maar in de belofte Gods, in het verbond der genade. Het is voor ons alleen de vraag of er objectieve grond van Gods wege is, waarop de kinderen recht op

den doop hebben. Of de doop bij de kinderen terstond werkt of niet is voor ons verborgen, en staat ook niet met het wezen of de wettigheid van den doop in verband.

De bewijzen voor den kinderdoop zijn de volgende:

1. Dat de Schrift er niet rechtstreeks over spreekt ligt in den aard der zaak. Zij plaatst den doop der bejaarden op den voorgrond, wijl men van buiten af in de N. Test. verbondsbedeeling moest inkomen, en dus eerst belijdenis des geloofs moest doen. Mat. 28:19 ziet ook op hen, die buiten het verbond staan. Doch de Schrift geeft geen enkel bewijs, dat een volwassene, uit Christenouders geboren, gedoopt is.

2. Hij volgt uit de besnijdenis, welke door den doop vervangen en in haar idee in den doop ten volle gerealiseerd wordt *Col. 2:11, 12.*

3. Hij volgt uit het verbond, dat nooit met een enkel individu, maar in den enkelen met zijn zaad wordt opgericht. Het verbond omvat den mensch zooals hij concreet bestaat, met al wat hij is en heeft. De genade is wel geen erfgoed, maar wordt toch uitgedeeld in de lijn der geslachten, Gen. 9: 12; *17:7, 9;* Exod. 3:15; Ps. 105:8.

4. Christus blijft de kinderen van het volk Israels, dat Hem verwerpt, beschouwen als kinderen des verbonds, Mat. 18:2 v.v., 19:14 v.v., 21:15; Mark. 10:13; Luk. 9:48; *18:16;* Hand. 2:39.

5. De kerk is het volk Gods in de plaats van het O. Test. Israel; geen groep van individuen, maar van huisgezinnen. Mark. 19:9; Hand. 11:14; 16:31. Gansche huisgezinnen werden gedoopt, *Hand. 16:15; 18:8; 1 Cor. 1:16.* De kinderen der geloovigen zijn heilig, 1 Cor. 7:14. Zij worden vermaand als leden der gemeente, Hand. 26:22; Eph. 6:1; Col. 3:20; 2 Tim. 3:5.

6. De genade is onder het N. Test. niet beperkter, maar overvloediger dan onder het O. Test., waar kinderen er in deelden. De beloften zijn niet beperkt tot de volwassenen, dus ook de genade en de doop niet. De H. Geest heeft ook toegang tot het kinderhart. Zij zijn ook zonder hun weten de verdoemenis in Adam deelachtig. De verwerping van den kinderdoop hangt gewoonlijk samen met verwerping van deze waarheden.

7. Vroegstervende kinderen kunnen de beloften Gods

niet verwerpen. Daarom mogen wij aan hunne zaligheid niet twijfelen, D. Leerr. I, 17. Regel is, dat de kinderen van geloovigen geloovig zijn. De subjectieve genade is echter niet de grond voor den doop, maar alleen Gods verbond.

8. De weldaden, die bij den doop der kinderen verzegeld worden, zijn dezelfde als bij de volwassenen.

9. Zooals de kinderen in de ouders begrepen zijn in het verbond, zoo ontvangen zij ook in gemeenschap met de ouders het zegel des verbonds. Al het actieve, dat bij den doop geëischt wordt, is van de ouders. Dit is ook bij de belofte zoo. De belofte wordt niet aan het kind op zich zelf, maar aan de ouders voor, en in en door hen aan het kind gegeven. Zoo is het ook met den doop, die als zegel aan de belofte is vastgemaakt.

10. Onder het O. Test. werd het sacrament, dat dezelfde beteekenis had als de doop Rom. 4:11; Col. 2:12, aan de kinderen toegediend. Indien dit onder het N. Test. niet mocht, dan moest er een opzettelijk verbod zijn.

11. In Hand. 2:38, 39 wordt de belofte als grond voor den doop aangewezen, niet alleen voor de ouders, maar ook voor hunne kinderen.

g. De bediening van den doop. De doop wordt van wege Christus bediend, en deze bediening is gebonden aan het ambt des evangelies, Mark. 1:4; Joh. 4:2; *Mat 28:19*, doch de doop is aan het woord ondergeschikt, 1Cor. 1: 14—17; Hand. 10:48. Hij moet bediend worden in het midden der gemeente, daar hij de inlijving in de gemeente aanduidt, 1 Cor. 12:13, en moet vergezeld gaan met de bediening des woords.

Zij die van buiten af tot de gemeente kwamen, werden in den eersten tijd terstond na de belijdenis gedoopt Mat. 3:6; Hand. 2:41; 8:12, doch later na twee jaren catechisatie. De kinderen der geloovigen werden gedoopt zoo spoedig mogelijk na de geboorte. Objecten van den doop zijn alleen menschen: de volwassenen, die tot geloof gekomen zijn, en de kinderen der geloovigen.

2. *Het Avondmaal.*

a. Het pascha. Het avondmaal heeft zijn O. Test. voorbeeld in het pascha. Dit was in de eerste plaats een offer, en daarna een sacramen, Exod. 12:26, 27; 34:25; Num. 9:7. Dit blijkt ook uit den naam פָּסַח, over iets heen schrijden, voor

bijgaan; en verder uit de handeling met het bloed, dat in Epypte op de deurposten gestreken werd, en in lateren tijd door de priesters op het altaar gebracht. Het offer ging in eene maaltijd over. Het pascha heeft typische beteekenis n.l. de verlossing uit het diensthuis der zonde, Jes. 53:7; Joh. 1:29, 36; 19:33. 36; Hand. 8:32; 1 Cor. 5:7; 1 Petr. 1:19; Op. 5:6. Het pascha was als offer type van Christus, en is in Hem vervuld, zoodat het avondmaal geen offer kan zijn.

b. De instelling van het avondmaal Mat. 26; Mark. 14; Luk. 22; 1 Cor. 10:16; 11:23—25. Johannes zwijgt er van. Christus heeft op den avond van den 13en Nisan het pascha gehouden, en het avondmaal ingesteld, want Hij is op den 14en Nisan gestorven. Bij het pascha gingen gewoonlijk 4 bekers rond; de 3e nadat het paaschlam gegeten was. Deze heette de beker der dankzegging, en met deze heeft Christus het avondmaal ingesteld. Luk. 22:20.

In de Schrift wordt het genoemd des Heeren avondmaal, 1 Cor. 11:20; de tafel des Heeren, 1 Cor. 10:21; de breking des broods, Hand. 2:42; 20:7; de drinkbeker des Heeren, 1 Cor. 10: 11; 11:27; de drinkbeker der dankzegging, 1 Cor. 10:16. De kerk voegde daaraan later nog allerllei namen toe als *αγαπη*, *ευλογια*, *ευχαριστια*, *μυστηριον* enz. De Protestanten noemden dit sacrament coena domini, 1 Cor. 11:20.

Oorspronkelijk was het verbonden met een voorafgaanden liefdemaaltijd (*αγαπη*), die van liefdegaven (*θυσια*) werd aangericht, 1 Cor. 11:20, 22, 25; 2 Petr. 2:13; Jud. 12. Sedert de 2e eeuw werd het avondmaal daarvan losgemaakt, doch nu werd langzamerhand de offeridee van het *αγαπη* overgedragen op het avondmaal, en brood en wijn werden nu een offer, door den priester gebracht.

c. Het teeken in het avondmaal. De teekenen zijn brood en wijn, aanduidende het lichaam en bloed des Heeren. In onderscheiding van den doop zijn hier twee teekenen. Dit staat in verband met de beteekenis van het avondmaal. De hoofdidee is voeding van het geestelijke leven, wat door het begrip maaltijd wordt aangeduid. De mensch heeft twee levensbehoeften n.l. honger en dorst. De honger wordt bevredigd door spijze tot versterking der krachten; de dorst door drank tot verkwikking en genieting. Brood en wijn waren de gewone voedingsmiddelen in het Oosten. Zij voldoen aan

de behoeften van den geheelen mensch. Objectief zijn brood en wijn teekenen van het lichaam en bloed van Christus. Zij vertegenwoordigen den geheelen mensch Christus. Ook de handelingen met brood en wijn zijn teekenen n.l. het nemen, danken, breken, vergieten, geven, ontvangen, eten en drinken.

d. De beteekende zaak in het avondmaal. Het breken van het brood en het vergieten van den wijn wijzen op den dood van Christus als eene offerande voor zijn volk. Dit blijkt uit de woorden: „Dit is mijn lichaam, dat voor u gegeven wordt," Luk. 22:19, en: „Deze beker is het N. Test. in mijn bloed, hetwelk voor velen vergoten wordt tot vergeving der zonden," Mat. 26:27, 28. De woorden: neemt, eet en drinkt, wijzen aan, dat Christus zich niet slechts voor, maar ook aan de zijnen geeft. Het is niet slechts eene gedachtenis van, maar ook eene gemeenschap aan het lichaam en bloed van Christus, 1 Cor, 10: 16, waarbij Christus als gastheer in het avondmaal als genademiddel zichzelven mededeelt aan de zijnen tot versterking van het geestelijke leven, 1 Cor. 11:24, en waarbij de geloovigen nemen, eten en drinken, d.i. Christus genieten door het geloof. Op den voorgrond staat dus wat Christus geeft, niet wat wij doen. In het avondmaal ontvangen wij dus hetzelfde als in het Woord, Joh. 6:47-58, n.l. de genade van en gemeenschap aan Christus, en daardoor versterking van de gemeenschap der geloovigen, 1 Cor. 10:17. Deze gemeenschap met Christus is:

1. Innig en onverbreekbaar als van hoofd en leden, doch niet physisch en locaal, maar geestelijk, objectief en reëel. Zij is geen pantheistische vermenging of vereenzelviging in substantieelen zin, geene wezenseenheid als in de drieëenheid Gods, en geen personeele vereeniging als bij de goddelijke en menschelijke natuur in Christus, vgl. blz. 187-189.

2. Zij wordt bewerkt door den H. Geest, en omvat ook Christus naar zijne menschelijke natuur, en de geloovigen naar hunne lichamen.

3. Zij is geen andere dan die door het Woord tot stand komt, maar dient alleen tot versterking van die unio. Het sacrament schenkt dezelfde genade als het Woord, maar op andere wijze.

4. Geloof is dus onmisbare vereischte. De ongeloovige ontvangt objectief wel het werkelijke avondmaal, maar subjec-

tief slechts het teeken, evenals bij het evangelie slechts de klanken.

e. Het verband van teeken en beteekende zaak. Deze vereeniging is geen physische vereenzelviging (Rome), geen plaatselijke inhaerentie (Luth.), niet denkbeeldig (Zwingli), maar een sacramenteele relatie, d.i. de zaak gaat met het teeken gepaard. In het avondmaal genieten wij niet slechts de weldaden van Christus, maar hebben wij ook gemeenschap met den persoon van Christus. Teeken en beteekende zaak staan dus niet los naast elkander. Dit blijkt ook uit het volgende:

1. In de woorden: „Dit *is* mijn lichaam", is de copula εστι een tropus als in vele andere teksten, Gen. 17:13; 41: 26, 27; Exod. 12:11; Ezech. 5:5; *Luk. 12:1;* Joh. 10:9; 15:1; *Gal. 4:24; 1 Cor. 10:4;* Hebr. 10:20; Op. 1:20. Dit blijkt ook daaruit, dat Christus niet zegt: Deze wijn. maar: "Deze drinkbeker is het N. Test. in mijn bloed, 1 Cor. 10:16.

2. Hij zegt niet: Dit *worde,* maar dit *is* mijn lichaam. De trans- of consubstantiatie zou dan al bestaan voordat Christus deze woorden sprak.

3. De instellingswoorden worden niet tot de teekenen, maar tot de discipelen gesproken, en dienen tot verklaring der instelling.

4. Christus zat lichamelijk aan den disch, en zij aten Hem dus niet.

5. De trans- en consubstantiatie is in strijd met Christus' plaatselijk verblijf in den hemel, en de ubiquiteit is in strijd met zijne menschelijke natuur. Hij werd opgenomen in den hemel, Hand. 1:9-11, en daar blijft Hij tot zijne wederkomst, Hand. 1:11; Philp. 3:20; 1 Thes. 1:10; 4:16.

6. De manducatio oralis kan alleen beteekenis hebben voor het lichaam, en is nutteloos voor de ziel.

7. De transubstantiatie wordt weersproken door onze zintuigen.

8. Zij maakt één van de twee teekenen overbodig.

9. Zij leidt tot afgodische gevolgen.

10. Christus is wel reëel in het avondmaal tegenwoordig, doch op geen andere wijze dan in het Woord. Niet in en onder, maar met het teeken schenkt Christus zichzelven.

f. Het gebruik van het avondmaal. Het is voor de geloovigen ingesteld, 1 Cor. 11:18, 28, 29. Bij den doop is de

mensch passief, bij het avondmaal ook actief. Kinderen kunnen dus geen avondmaal houden. Het geloof moet tot die mate van ontwikkeling gekomen zijn, dat het bewust, zelfstandig en actief handelen kan. Dit volgt ook uit den eisch der zelfbeproeving, en dat men het lichaam des Heeren moet kunnen onderscheiden.

Van het avondmaal moeten afgehouden worden, die in leer of leven ergernis geven, Catech. vr. 81. 82. Verder moeten wij onderscheiden tusschen wie objectief recht hebben op en wie subjectief bekwaam zijn tot het avondmaal. Alle leden der gemeente hebben objectief recht, doch alleen de geloovigen, die het lichaam des Heeren kunnen onderscheiden, zijn subjectief bekwaam, wanneer zij in de rechte gestalte zijn, 1 Cor. 11:27, 29. De naamchristenen kunnen wel het uitwendige brood, maar niet de geestelijke zaak nemen. Niet slechts het sterk geloof, maar ook het toevluchtnemend geloof is bekwaam tot het avondmaal.

Zesde Deel.

ESCHATOLOGIE.

Het begrip eschatologie duidt aan, dat de geschiedenis een verloop heeft en met eene crisis sluit. In de Schrift komt niet het woord, wel de zaak voor b.v. εσχαται ἡμεραι en εσχαται χρονοι. Het begrip „laatste dagen" wordt soms in een ruimeren zin gebruikt, n.l. van den tijd tusschen Christus' eerste en tweede komst, Jes. 2:2; Mich. 4:1; Hand. 2:17; 1 Petr. 1:20; 1 Joh. 2:18, doch ook in een engeren zin, n.l. van het einde van deze bedeeling, 1 Petr. 1:5. In de eschatologie moet gehandeld worden over *den tusschentoestand*, *de wederkomst van Christus* en *de voleinding der eeuwen*.

I. *De tusschentoestand.*

a. *Het voortbestaan der ziel.* Het geloof in de onsterfelijkheid is een consensus gentium. Het ligt in het zelfbewustzijn van den redelijken, zedelijken, godsdienstigen mensch, en ontstaat niet door bewijzen. Deze zijn wel getuigenissen van de onsterfelijkheid, doch het geloof rust er niet op.

Het ontologisch bewijs besluit uit de idee in ons tot het bestaan der onsterfelijkheid. Die idee kan de mensch niet verkregen hebben uit de vergankelijke wereld buiten hem, maar is met zijne natuur gegeven.

Het *metaphysisch bewijs* besluit uit de eigensoortige psychische verschijnselen tot een van de stof onderscheiden, zelfstandig levens-principe. Het leven is niet uit de stof te verklaren. Het zelfbewustzijn blijft bij de stofwisseling van het lichaam hetzelfde, en is een ondeelbare eenheid. Bewustzijn, gewaarwording, waarneming zijn psychische verschijnselen, welke niet uit stofwisseling te verklaren zijn, maar alleen uit een eigen geestelijk principe, dat wezenlijk van de stof onderscheiden is.

Daar deze verschijnselen tot op zekere hoogte ook bij de dieren voorkomen, moet het vorige bewijs aangevuld worden

door *het anthropologisch bewijs*, dat wijst op psychische verschijnselen, welke niet bij de dieren, maar alleen bij den mensch voorkomen. Hij heeft verstand en rede, denkt volgens logische wetten, zoekt het ware, goede en schoone, een eeuwig geluk. Hij is een redelijk, zedelijk, religieus wezen. Dit alles wijst op een zelfstandige, eeuwige ziel, die wezenlijk van de stof onderscheiden is.

Het moreele bewijs gaat uit van den eisch, dat het goede over het kwade, en *het vergeldingsbewijs*, dat het recht over het onrecht moet zegevieren, wijl anders de historie een raadsel zou zijn, 1 Cor. 15:17, 19, 30-32.

De onsterfelijkheid wordt in de Schrift niet opzettelijk bewezen, evenmin als het bestaan van God, doch zij wordt door geheel de Schrift geleerd, 1 Sam. 28; Jes. 26:9; *Ps. 73:23, 24; Luk. 23:43; Joh. 3:36;* 2 Cor. 5:6, 8; Eph. 2:6; Philp. 1:23; Op. 6:9-11; 14:13 enz.

De Sadduceen loochenden de opstanding, vergelding en onsterfelijkheid, Mat. 22:23; *Hand. 23:8.* De Esseen leerden de praeëxistentie, en dat de ziel in het lichaam opgesloten is tot loutering.

b. *Het doodenrijk.* De scheol of hades duidt als toestand den staat des doods aan, en vormt in dezen zin in elk opzicht eene tegenstelling met het land der levenden. Niet alleen het lichaam, ook de ziel verkeert in den staat des doods. Alle menschen gaan er heen, 1 Sam. 2:6; Hand. 2:27; 1 Cor. 15:51-55. Behalve in deze natuurlijke komen de beide begrippen ook in een geestelijke en ethische beteekenis voor, en duiden dan de plaats voor de straf der zonde aan, Job 21:13; *Ps. 9:18* enz. Daar tegenover verwachten de geloovigen de zaligheid in den hemel, Gen. 5:24; 2 Kon. 2:11; *Ps. 73:23, 24; Hebr. 11: 10:16.* Het onderscheid van geloovigen en ongeloovigen na den dood blijkt ook duidelijk uit het N. Test. De geloovigen gaan terstond naar den hemel, *Luk. 16:22;* 23:43; Philp. 1:23; Op. 11:25, 26, of het paradijs, Luk. 23:46 vgl. met vs. 43; 2 Cor. 12:2, 4; Op. 2:7; 3:15-21; 5:24; de ongeloovigen gaan terstond naar eene plaats der pijniping, *Luk. 16:23,* in een φυλακη 1 Petr. 3:19 of αβυσσος Luk. 8:31; Rom. 10:7 enz. Deze plaats schijnt niet identisch te zijn met γεεννα of λιμνα του πυρος, de toekomstige strafplaats, Mat. 18:8; 25:4, 46; 2 Petr. 2:17; Jud. 13 enz.

c. *De dood.* De dood is niet eene vernietiging van het

bestaan; hij is niet een niet zijn, maar bestaat in afsnijding van de onderscheidene levensverhoudingen, waarin de mensch overeenkomstig zijne natuur geplaatst is. Wat het leven naar zijn wezen is weten wij niet. Wij kennen alleen de relaties en acties, en deze vatten wij samen in het begrip leven. Onsterfelijkheid in den zin van voortbestaan is geheel iets anders dan eeuwig leven. Leven en dood is dus niet gelijk aan bestaan en niet bestaan, maar is een onderscheiden wijze van bestaan. Christus heeft niet het voortbestaan der ziel verdiend of geopenbaard, maar het eeuwige leven.

De dood is verbreking van relaties. Daarom is zonde per se dood, d.i. verbreking van de relatie tot God, verlies van het beeld Gods, dat tot des menschen natuur behoort, en werkt dus verstorend in alle levensverhoudingen van den mensch.

De dood is de straf op de zonde, Rom. 5:12. De zonde had den dood in vollen omvang terstond ten gevolge moeten hebben, Gen. 2:17, doch door de algemeene genade heeft God den dood beteugeld, en door zijne bizondere genade door Christus overwonnen, Rom. 5:17; 1 Cor. 15:45; *2 Tim. 1:10;* Hebr. 2:14; *Op. 1:18;* 20:14; en die nu in Christus gelooft, heeft het eeuwige leven, Joh. 3:36; 5:24, d.i. hij is in beginsel en wordt in de parousia volkomen hersteld in al zijne relaties en acties, waartoe hij als mensch door God is bestemd.

d. *De toestand der ziel na de scheiding van het lichaam.* Daar het lichaam drager der ziel en orgaan van hare werkzaamheden is, weten wij niet hoe de ziel na de scheiding van het lichaam leven en werken kan. Men heeft daarover de volgende hypothesen opgesteld.

De psychopannychie of zieleslaap. Bezwaren hiertegen zijn:

a. De afhankelijkheid van de ziel van het lichaam sluit hare zelfstandigheid niet uit. De ziel is in het lichaam het subject van alle daden. Het lichaam is instrument van den geest in deze stoffelijke wereld. Ontzegt men aan den geest bewustzijn, wil en zelfstandigheid, dan kan men deze ook niet handhaven bij God en de engelen.

b. Daar door den dood alle relaties der ziel met deze wereld worden verbroken, noemt de Schrift den dood in dezen negatieven zin een slaap. Terstond na den dood treedt de ziel echter in nieuwe relaties met de geestelijke wereld, Job 11: 25, 26; *Luk. 16:23;* 23:43; Joh. 11:11,14; Hand. 7:59; 2 Cor. 5:

8; Philp. 1:23; Op. 6:9, 10; 7:9.

De tweede hypothese beweert, dat de zielen een tusschenlichaam ontvangen, waardoor zij weer met deze wereld in gemeenschap kunnen treden, omdat de werkzaamheid der ziel zonder lichaam onbegrijpelijk is, en de Schrift aan de ziel lichamelijkheid toeschrijft, 1 Sam. 28:4; Luk. 16:23, 24. Doch de Schrift spreekt hier in beelden aan dit leven ontleend, evenals bij God en de engelen.

Verder zijn er nog drie philosophische theorieën, n.l. het *hypothetisch universalisme*, leerende, dat straf loutering is, en dat er een eeuwig durende mogelijkheid van bekeering bestaat, doch ook de mogelijkheid, dat sommigen verloren gaan; *de conditioneele onsterfelijkheid*, leerende, dat de ziel van nature niet onvergankelijk is, maar dit wordt door een gave Gods in geval van gehoorzaamheid, en dat de ongehoorzamen na het gericht vernietigd worden; *de apokatastasis* van de universalisten leerende, dat allen aan het einde behouden worden.

Rome onderscheidt de kerk in drie deelen: ecclesia militans, ecclesia patiens en ecclesia triumphans. De ongeloovigen komen terstond in de hel; de heiligen gaan rechtstreeks naar den hemel; alle ongedoopte kinderen komen in de limbus infantium, waar zijeen eeuwige straf lijden, doch geen poena sensus. Alle anderen komen in het vagevuur of purgatorium, hetwelk echter geen plaats van bekeering, maar van loutering is.

De Schrift leert duidelijk, dat de geloovigen terstond naar den hemel gaan, *Luk. 16:22;* 23:43; *Philp. 1:23,* en de ongeloovigen naar de plaats der pijniging, *Luk. 16:23; 1 Petr. 3:19.* Nergens leert de Schrift dat er na den dood nog gelegenheid tot bekeering is. In Ezech. 16:53-63; Mat. 12:40; Joh. 20:17; Hand. 2:24, 27, 31; 13:29, 30, 34-37; *1 Tim. 3:16* is geen sprake van eene prediking van Christus in de hel. Ook niet in 1 Petr. 3:19-21; 4:6. Zagen de laatste teksten op zulk eene prediking, dan gold dit nog alleen voor de tijdgenooten van Noach, en die hadden de prediking wel gehoord. Leert men eene prediking aan allen in de hel, dan heft men de beteekenis van de prediking op aarde op. Leert men met Pelagius, Socinianen, Deisten eene prediking aan de door de wet geprepareerden, dan beslist dit laatste over de zaligheid. Bij deze theorieën gaat men uit van de opvatting, dat elk individu het evangelie moet hooren, en dat het ongeloof eerst verdoemelijk maakt,

waarbij de praedestinatie verworpen wordt, en ook de val van Adam.

Volgens de Schrift ontvangt de zondaar door het geloof juridisch de volkomene zaligheid, en bij den dood gaat hij terstond naar den hemel, Ps. 73:23, 24; Luk. 23:43; Hand. 7:59; *2 Cor. 5:1; Philp. 1:23;* 2 Tim. 4:7 enz. De dood is een middel tot volkomene heiligmaking. De kastijding is een ethisch sterven aan de zonde, Rom. 6:6-11; Hebr. 12:10; *1 Petr. 4:1*, en deze ethische dood voleindigt zich in den physischen dood, *Rom. 7:24;* 2 Cor. 5:1.

e. *De verhouding der zielen tot deze wereld* (Spiritisme). De vereering van de dooden bij de Heidenen is overgegaan in de Roomsche kerk in den vorm van aanbidding (δουλεια) der heiligen. Ook bij Israel kwam niet alleen het waarzeggen, Lev. 19:31; 2 Kon. 21:6, maar ook het vragen van de dooden voor, Deut. 18:11; *1 Sam. 28:9;* Jes. 8:19, doch beide werden door wet en profetie verboden, Lev. 20:6, 27; Jes. 8:19. Het is echter niet te bewijzen, dat de Schrift het verschijnen van gestorvenen leert in den zin van het Spiritisme. In 1 Sam. 28 ziet Saul Samuel niet, vs. 14, en de vrouw is in hypnotischen toestand, vs. 12. De dood is een totale breuke met dit leven, Jes. 63:16.

De geloovigen in den hemel behouden echter hunne herinnering aan de geloovigen op aarde, Luk. 16:27-31; Op. 6:10; 22:17, en verlangen naar hen. Het deel is niet volmaakt zonder het geheel, Eph. 3:18; Hebr. 11:40. In den hemel is geen ontwikkeling in aardschen zin, doch wel activiteit, Op. 6:10. De zielen verlangen naar Christus' komst, de opstanding, en bidden er om, Op. 6:10; 22:17, en oefenen ook geloof en hoop. Deze activiteit komt echter niet in aanmerking bij het oordeel, want dit gaat over wat in het lichaam geschiedt, 2 Cor. 5:10. Zij zijn echter tot den hemel beperkt, daar zij geen lichaam hebben. Zij zijn in een bepaalde plaats (ubi definitum), en rekenen ook met den tijd, *Luk. 16:28; Op. 6:10;* 7:15; 14:11; 22:17.

De gemeenschap der zielen in den hemel met de geloovigen op aarde is alleen geestelijk en organisch, Hebr. 12:22-24. Er is geen rechtstreeksch verkeer. De eenheid ligt in Christus, in de gemeenschap met Hem en dezelfde goederen. Aan beide zijden blijft de hope des wederziens.

II. *De wederkomst van Christus.*

a. *Christus' wederkomst in verband met zijn verlossingswerk.* Vele verschijnselen in den kosmos wijzen op zijne eindigheid. Ook wijst de geschiedenis van het Christendom op een einde, want het gaat van volk tot volk, en onder de christennatien neemt het weer af, zoodat zij er weer langzamerhand komen buiten te staan. De geschiedenis van het rijk Gods is geen ethisch proces, maar loopt uit op een algemeene apostase, en de strijd tegen God en zijn rijk zal tegen het einde zijn hoogste punt bereiken. Evenals in Noachs dagen maakt de wereld zich rijp voor het gericht. Wanneer de wereld het hoogtepunt van haar macht heeft bereikt, en al hare kracht in den strijd tegen Christus actief heeft gemaakt, stort zij door eene catastrophe, de wederkomst van Christus, plotseling machteloos neer, en dan wordt het rijk Gods voltooid. Christus moet de geschiedenis voleindigen, omdat Hij de volkomene zaligmaker is. De wederkomst van Christus tot het oordeel over de wereld is een noodzakelijk bestanddeel van zijn verlossingswerk. De eschatologie wordt door de christologie en soteriologie geëischt, omdat zij beide voltooit, Joh. 5: 27. Christus is mediator reconciliationis van wege de zonde niet alleen voor de uitverkorenen, maar ook voor de gansche schepping. God heeft door den Zoon alle dingen geschapen, Joh. 1:3; Col. 1:16, en door Hem als Verlosser komt de herschepping der wereld tot stand, Hand. 3:21; Op. 21:1. Zijn verlossingswerk is een voortdurend komen, Mat. 26:64, totdat Hij zijn volk in bezit neemt, Hebr. 10:37; Op. 1:4, 8. De eerste komst eischt de tweede, en wordt daardoor voltooid.

In de O.Test. profetie wordt nog niet opzettelijk onderscheiden tusschen de eerste en de tweede komst van Christus. Israel is het volk, dat de eeuwige zaligheid genieten zal op aarde. De eindtoestand is het messiasrijk, eene christocratie. De vormen en beelden der eschatologische profetie in het O. Test. zijn aan Israels historie ontleend. Deze profetie heeft echter een eeuwigen inhoud, wijl het nationale Israel type is van het ware Israel. In Jezus' tijd hadden de Joden het nationale van het religieuse losgemaakt, en verwachtten slechts een aardsch messiasrijk.

b. *Het Chiliasme.* De grondgedachten van het Chiliasme zijn in hoofdzaak de volgende: Tweeërlei wederkomst van Christus, en een dubbele opstanding. De eerste maal komt

Hij om de antichristelijke macht te overwinnen, satan te binden, de gestorvene geloovigen op te wekken, het bekeerde Israel in Palestina te vergaderen, en van daaruit over de wereld te regeeren, en zijn volk een tijdvak van geestelijken bloei en stoffelijken welvaart te bereiden. Aan het einde van dat tijdvak komt Hij nog eenmaal om allen uit den dood op te wekken en te oordeelen. Het zendingswerk zal in het millennium voltooid worden, en het zal een overgangstoestand zijn van dit tot het toekomende leven.

Over begin, duur, einde en aard van het duizendjarig rijk zijn de opvattingen zeer verschillend. De bewijzen tegen het Chiliasme zijn in hoofdzaak de volgende:

1. Het messiasrijk is volgens het O. Test. geen tusschen— maar eindtoestand. Het O. Test. kent geen tweeërlei wederkomst van Christus, noch tweeerlei opstanding.

2. De chiliasten vatten in de profetie van het O. Test. het eene letterlijk en het andere geesteijk op, b.v. de terugkeer naar Kanaan, de herbouw der stad letterlijk, en herstelling van den tempel en offerdienst geestelijk. Dit is willekeur, want de profetie is één beeld der toekomst, dat in zijn geheel letterlijk of geestelijk moet opgevat worden. In het eerste geval moet men het Christendom verwerpen, en tot het Jodendom terugkeeren.

3. De Schrift zelf geeft een geestelijke verklaring, reeds in het O. Test. b.v. van de besnijdenis, Deut. 10:16; 1 Sam. 15:22; het vasten, Jes. 58:3; het voorspelt een nieuw verbond, Jerm. 31:32 enz. De profeten waren zich het onderscheid tusschen beeld en zaak bewust, b.v, bij de namen Sodom, Edom, Egypte, Assur, Babel voor de macht der heidenwereld, en hunne profetie gaat dikwijls boven al het Israelietische uit, en boven al het aardsche, Jerm. 3:16, 17; Jes. 60:19, 20; Ps. 2:8.

4. Het N. Test. vat het O. Test. geestelijk op, en noemt het eene schaduw der toekomende dingen, Joh. 1:15, 17; Rom. 3:30; 2 Cor. 1:20; Col. 2:11, 17; Hebr. 8:5. De gemeente van het N. Test. is dus geen intermesso, gelijk het Chiliasme wil, maar de theocratie van Israel is een tusschenbedrijf, Rom. 4:11; 5:20; Gal. 3:6, 19.

5. Met de volheid der tijden is Israel met de volken gelijk gesteld, Rom. 3:30, behalve dat aan Israel het eerst het evangelie verkondigd wordt. De wedergeborenen zijn nu het

ware Israel. Christus zegt het tegenovergestelde van de toekomst der Joden, Mat. 22:7; 23:35-39; *Mark. 11:12-14;* Joh. 2: 18, 21.

6. Plaatsen als Mat. 23:37-39; Luk. 13:33-35; 21:24; Hand. 3:19-21 zien op Christus' wederkomst ten oordeel.

7. Rom. 11:11-32. In Hf. 9-11 behandelt Paulus het probleem van Israels verwerping in verband met de belofte Gods. De belofte geldt alleen voor het geestelijk zaad van Abraham, Rom. 9 en 10, en God heeft nog een overblijfsel naar de verkiezing in Israel. „De volheid der Heidenen" 11:26 zijn de uitverkorenen uit de Heidenen, en „geheel Israel" 11:27 zijn evenzoo de uitverkorenen uit Israel, en niet geheel het volk Israel, 9:6 v.v., 11:1-10. De verharding, die voor een deel over Israel gekomen is, zal voortduren tot het einde, 11:26.

8. Ook in de eschatologische redenen van Jezus vinden wij niets van een millennium, Mat. 24; Mark. 13; Luk. 21. De parousie wordt terstond aan de verwoesting van Jeruzalem vastgeknoopt, Mat. 24:29; Mark. 13:24. De signa communia, Mark. 13:1-8 gaan vooraf aan de verwoesting van Jeruzalem; de signa propria, Mark. 13:24, 25 aan het einde der wereld. Christus kent slechts twee eeuwen. Deze eeuw is de tijd der vervolging en verdrukking, en de toekomende eeuw is de heerlijkheid. Nergens is er eenig spoor van een tijdvak van heerlijkheid in deze bedeeling.

9. Op. 20:1-10 is schijnbaar de sterkste steun voor de chiliasten. De laatste overwinning van satan geschiedt in twee tempo's. Zoo ook reeds in de O. Test. profetie, Ezech. 38 en 39; Zach. 12-14; Dan. 11:40. Eerst eene overwinning van de volken, in wier midden Gods volk woont, en daarna eene overwinning over de volken, die later op het tooneel der wereldgeschiedenis verschijnen. Op. 20:7-10 ziet op het laatste. In Op. 20:1-10 is geen enkel element van het Chiliasme.

a. Er wordt niets gemeld van eene bekeering of van een terugkeer der Joden naar Kanaan, noch van herbouw van stad en tempel, noch van herstel van den eeredienst, noch van aanvankelijke vernieuwing der aarde. Het ware Jeruzalem is in den hemel, en dit daalt niet in hf. 20, maar in hf. 21 op aarde neer.

b. Het leven en heerschen met Christus heeft niet op aarde, maar in den hemel plaats, 20:1-4. Het heerschen met

Christus op aarde 5:10 komt eerst als het Jeruzalem op aarde nederdaalt. Tot dat oogenblik heerschen de zaligen met Christus in den hemel 1000 jaren.

c. Noch hier noch elders is er in de Schrift sprake van een eerste *lichamelijke* opstanding, Er is slechts ééne opstanding εκ νεκρων, en deze is verbonden met de parousie. In Op. 20:4, 5 is er alleen sprake van zielen 6:9, die in den hemel leven en heerschen met Christus. En dit leven en heerschen met Christus is de eerste opstanding der geloovigen in tegenstelling met de overige dooden, die niet leven. Zij behoefden dus niet te wachten op de parousie om zalig te worden. Bij den dood zijn zij terstond zalig, Op. 14:13. De tweede dood is het geworpen worden in de hel. Deze heeft over hen geene macht.

d. Dat Johannes over de duizendjarige regeering met Christus in den hemel spreekt na de wederkomst van Christus, 19:11-16, en na den val van het wereldrijk en den valschen profeet 19:20, is geen bezwaar, wijl dit niets zegt aangaande de chronologische volgorde. Wat tegelijk gebeurt kan niet anders dan na elkander verhaald worden. Zoo is het ook met de 7 brieven, de 7 zegelen, bazuinen en fiolen, die toch ook parallel loopen. Hf. 19 loopt door tot het zelfde wereldeinde als Hf. 20:10-15. Hf. 19 verhaalt het einde van de gechristianiseerde en weer afgevallen volkeren, en Hf. 20:7-10 van de cultuurlooze volkeren aan de einden der aarde, vs. 8. Het wereldrijk der cultuurnatiën had in het Romeinsche rijk van Johannes' tijd wel zijn type, doch niet zijn volle realiseering. Het wereldrijk verheft zich telkens weer, en moet telkens bezwijken voor de macht van Christus tot de laatste crisis. En telkens als satan door Christus in de cultuurvolkeren overwonnen wordt, organiseert hij in de wilde volkeren een nieuw instrument tot den strijd tegen Christus tot de crisis komt in Op. 19 en 20:1-10. Nadat de geschiedenis van de wilde volkeren verhaald is tot op hetzelfde punt 20:9 als die van het wereldrijk 19:19-21, wordt van beide het gemeenschappelijk einde verhaald n.l. het oordeel over satan 20:10, de opstanding en het gericht 20:11-15.

Dat er aan het einde volkeren zullen zijn, die buiten het cultuurleven staan, is niet in strijd met Mat. 24:14, want hier wordt niet gezegd, dat alle menschen individueel met het evan-

gelie zullen bekend worden (millioenen zijn zonder die kennis gestorven), en dus ook niet, dat alle natien als zoodanig gekerstend zullen worden, maar alleen, dat het tot alle volkeren doordringen zal.

Duizend jaren is een symbolisch getal, en staat eenerzijds tegenover den korten tijd der verdrukking, Op. 12:14, en anderzijds tegenover de eeuwige heerlijkheid, Op. 22:5. Ziet men in Op. 20:1-10 een duizendjarig rijk, dan verklaart men het niet naar de analogie der Schrift, maar naar de analogie der apocriefe literatuur van het Judaisme.

c. *De antichrist.* Christus zegt, dat er valsche profeten en valsche christussen zullen komen, Mat. 7:15; 24:5, 24; Mark. 13:21, 22; Luk. 17:33. Paulus zegt, dat Christus niet zal wederkomen voordat de mensch der zonde zich geopenbaard heeft, die uit den algemeenen afval zal opkomen, 2 Thes. 2:3, 4. Deze is de ανομος en de αντικειμενος van Christus, en zal zich als God in Gods tempel nederzetten. Johannes ziet hem in de ketters van zijn tijd, 1 Joh. 2:18; 4:3; 2 Joh. 7. In de Openbaring is hij het beest uit de zee (een wereldrijk), gesteund door het beest uit de aarde (de valsche profetie). De antichrist heeft dus eene geschiedenis, en vertoont zich in eene reeks van organisaties en personen n.l. de ketters in de eerste eeuw, het Romeinsche rijk, Nero, de Joden, Mohammed, de paus, Napoleon, en belichaamt zich eindelijk in een wereldrijk, gesteund door de valsche kerk, en is ten slotte gecentraliseerd in het hoofd van dat rijk, dat als God vereerd wordt totdat Christus er een einde aan maakt. De antichrist komt op uit de volken, die het evangelie gekend, maar verworpen hebben.

d. *De tijd van Christus' wederkomst.* De dag van Christus' wederkomst is het einde van den άιων ουτος, waarvan het tijdvak van Christus' komst tot zijne wederkomst het laatste gedeelte is, zoodat wij nu leven in het laatste der dagen of in de laatste ure, Joh. 2:18; 1 Cor. 10:11; Hebr. 1:1; 10:26. Met Christus' tweede komst begint de άιων μελλων, Mat. 19:28; 1 Cor. 15:23; Hebr. 2:5. Het tijdstip van Christus' komst wordt in de Schrift niet bekend gemaakt.

Daar Christus' eerste en tweede komst in nauw verband staan, kan Hij zijne wederkomst aan de verwoesting van Jeruzalem vastknoopen. Daaruit volgt echter niet, dat deze twee

feiten samenvallen, gelijk men uit Mat. 10:23; 16:18; 24:34; 26:64 afgeleid heeft, want Christus heeft van zijne wederkomst gesproken in onderscheiden zin: Joh. 14:18-24, in den H. Geest, Mat. 10:23; 16:28; 26:64; Mark. 9:1; Luk. 9:27, in de openbaring zijner macht. Mat. 24:34 ziet niet op de parousie, maar op de voorteekenen.

Het doel dezer voorspellingen was niet om het tijdstip der parousie te bepalen, maar om te doen letten op de voorteekenen, en te vermanen tot waakzaamheid. Bepaling van den tijd zou de vermaning krachteloos maken. Het berekenen van het tijdstip is daarom ongeoorloofd en onmogelijk, Mat. 13:32, Hand. 1:7.

De apostelen stelden slechts de mogelijkheid, dat de tijd nabij was, 1 Cor. 15:51; 1 Thes. 4:15, en gebruikten dit als drangrede tot waakzaamheid, Rom. 13:11; 1 Cor. 10:11; Hebr. 3:14. Op dezelfde wijze spreekt de Schrift aangaande den dag van onzen dood.

Vele dingen moeten er aan voorafgaan. Het evangelie moet aan alle volken gepredikt worden, Mat. 24:14, de antichrist moet komen, 2 Thes. 2:2. Christus vertoeft een langen tijd, Mat. 13:30-33; 25:5, 13, 19; 1 Cor. 15:23; 2 Petr. 3:8, 9. Zijne komst zal plotseling en onverwacht zijn, Mat. 24:6, als een dief, 1 Thes. 5:12 enz.

e. *De wijze van Christus' wederkomst.* Het begrip παρουσια, Mat. 24:3, 27, 37, 39; 1 Thes. 3:13; 2 Petr. 3:12 enz. zegt, dat Christus weder tegenwoordig zal zijn en blijven. Het wisselt af met επιφανεια Mat. 24:30, αποκαλυψις Luk. 17:30, φανερωσις Col. 3:4. De Vader zendt Christus, Hand. 1:7; 3:20; 1 Tim. 6:10-16, doch het is ook zijn daad. Hij komt van den hemel, Philp. 3:20, op de wolken, Mat. 24:30, met kracht en heerlijkheid, Mat. 16:27, als koning der koningen, Op. 19:11-16. omgeven door engelen, Mat. 16:27, en heiligen, 1 Thes. 3:13, zichtbaar voor alle menschen op aarde, en gelijk een bliksem, Mat. 24:27; Luk. 17:24; Op. 1:7, en wordt aangekondigd door een archangel en de bazuin der engelen, Mat. 24:31; 1 Cor. 15:52; 1 Thes. 4:16. Zijne komst is niet slechts een zichtbaarwording van Christus alleen voor dit doel, terwijl Hij alomtegenwoordig blijft (Luth.), maar is lichamelijk, plaatselijk en tijdelijk van aard, en aan successie van oogenblikken onderworpen,

wijl Christus in zijne verhooging zijne waarachtige menschelijke natuur bleef behouden.

Tot verduidelijking en bevestiging van het voorafgaande wijzen wij hier nog op enkele algemeene grondgedachten.

a. De opvatting van het boek der Openbaring. De eerste vraag is, op welk tijdvak deze profetie betrekking heeft. Vroeger ging men uit van de kerkhistorische opvatting, en dacht, dat hier geprofeteerd werd al wat er geschieden zou gedurende den tijd van af Christus' hemelvaart tot zijne wederkomst ten oordeel. Doch in den laatsten tijd gaat men uit van de gedachte, dat alle profetieën betrekking hebben op het einde van deze bedeeling. Vooral na Kliefoths verklaring van Daniel en de Openbaring van Johannes wordt deze opvatting algemeen gevolgd, ook door Kuyper en Bavinck. Zij is gegrond in Op. 10:1-7, en volgt uit den aard der plagen. Alle visioenen in de Openbaring van Hf. 6 tot Hf. 20 zien dus op de voleinding der heilshistorie. De gewone loop der geschiedenis wordt afgebroken. In Hf. 6 begint Christus als Rechter zijne oordeelen over de menschheid uit te voeren.

Ten tweeden mogen de zegelen, de bazuinen en de fiolen niet in chronologische volgorde opgevat worden. Zij loopen parallel, en worden dus tegelijk uitgevoerd. Dit blijkt daaruit, dat de zegelen uitloopen in het eindoordeel, en evenzoo de bazuinen en de fiolen. Dit geldt ook van Hf. 19 en 20.

En eindelijk mogen de namen en getallen in de visioenen niet letterlijk opgevat worden. Zij zijn wel aan de historie en het aardsche leven ontleend, doch zij moeten alle in symbolischen zin verklaard worden, ook het getal 1000 in Hf. 20:1-7.

b. Het volk Israel. De hoofdbestemming van Israel als volk was om den Messias voor de wereld voort te brengen, niet om een centrale wereldmacht in politieken, aardschen zin te zijn. Israel was dienaar, geen heerscher der volken. Met het oog op dat hoofddoel was Israel eene theocratie. Doch nadat Israel in Kanaan was gebracht kwam er al spoedig een antitheocratische en een antimessiaansche neiging op. Dit blijkt in Samuels tijd uit den eisch, om een koning te hebben gelijk de Heidenen hadden. God geeft wel eenen koning, maar niet zoo als het volk had geëischt; niet eenen koning als de Heidenen hadden. God zelf kiest den koning, en bindt hem aan zijne wetten. Hij is een minister van God, geen autocraat.

En God plaatst den profeet naast hem, om hem van Gods wege te bewaken en te leiden. Doch na Salomo begint de heidensche koningsidee ook de koningen van de beide rijken te beheerschen, en de ballingschap is het gevolg. De onderdrukking door de heidensche volken eenerzijds, en de telkens herhaalde profetie van den Messias door Jesaja en de volgende profeten anderzijds, brengt bij het volk de Messiasverwachting op den voorgrond. Doch het volk komt niet weer tot de overtuiging van zijne theocratische beteekenis, en het blijft de heidensche konings- en staatsidee vasthouden, en het vat den Messias op als een koning in aardschen zin. Het verwacht Hem niet als een Verlosser van de zonde, maar als een bevrijder van de onderdrukking der volken, en als een koning, die Israel tot een centrale wereldmacht zal verheffen. Dit is het millennium van het Judaisme, dat in Jezus' tijd de algemeene verwachting is van Israel. Dit is de volkomen ontwikkelde, antitheocratische en antimessiaansche idee der Joden, die in Samuels tijd is opgekomen. En toen de werkelijke Messias kwam, heeft het volk met de leiders aan het hoofd Hem verworpen, en daarbij publiek aan den Romeinschen landvoogd verklaard: „*Wij hebben geenen koning dan den keizer*", Joh. 19:15. Daarmede is de speciale beteekenis van Israel als volk geëindigd. Al komt het voor een gedeelte ook nog weer in Kanaan, en al vormt het daar ook weer een eigen staat, het blijft toch eene natie gelijk de andere natien.

De bovengenoemde Messiasverwachting van het Judaisme is overgegaan in het Christendom, en wordt tot op den huidigen dag wezenlijk nog in denzelfden zin opgevat door de voorstanders van het millennium. Men verwacht dat het Joodsche volk een centrale wereldmacht worden zal met Christus als een koning in aardschen zin aan het hoofd. Nu verbindt men met dat aardsche Messiasrijk van het Judaisme wel geestelijke en hemelsche elementen, maar daardoor wordt het duizendjarig rijk juist een inwendige tegenstrijdigheid. Men wil daarin elementen tot één organisme verbinden, die volgens de Schrift elkander uitsluiten, 1 Cor. 15:50. Men wil daarin tot één rijk, tot ééne levensgemeenschap vereenigen al de geloovigen, die uit den dood opgewekt zijn, en de bekeerde Joden, die nog in dit aardsche leven zijn. Die geloovigen zijn in den staat van onsterfelijkheid en onverderfelijkheid. en die Joden zijn

nog in den staat van sterfelijkheid en verderfelijkheid. Die opgewekte geloovigen zijn volmaakt heilig, doch die bekeerde Joden zijn nog zondig. Daar zij samen één rijk, ééne maatschappij en staat vormen, volgt daaruit, dat zij met elkander in levensgemeenschap staan. Doch dit is hier onmogelijk, want die volmaakt heilige geloovigen met hun geestelijk lichaam kunnen geene gemeenschap hebben met die nog zondige Joden met hun lichaam van vleesch en bloed.

Evenzoo bestaat die tegenstelling tusschen de geloovigen met hun geestelijk lichaam en de aarde, die nog in den ouden staat is. Hoe kunnen die geloovigen op die aarde wonen? Ook bestaat die tegenstelling tusschen Christus en Jeruzalem. Dit is wel een herbouwd, maar toch een aardsch Jeruzalem, en niet het hemelsch Jeruzalem. Dat aardsche Jeruzalem moet dan de hoofdstad van het duizendjarig rijk zijn, en de residentie van den koning van dat rijk. Maar hoe kan de verheerlijkte Christus in zulk een aardsch Jeruzalem wonen?

Dit Messiasrijk zal duizend jaren duren. Het heeft zijn eigenlijke reden van bestaan in het Jodendom. De Joden vormen in dat rijk het centrale contingent. Zullen die bekeerde Joden dan duizend jaren blijven leven? Of zal de dood over hen nog de heerschappij hebben? Voor het eerste is er natuurlijk nergens eenig bewijs te vinden. En in het tweede geval ontstaat de tegenstrijdigheid, dat de dood nog heerscht over een gedeelte van de onderdanen van dit rijk, en dat wel over het centrale deel, terwijl de dood over het andere gedeelte, n.l. de opgewekte geloovigen, geene macht heeft.

Uit de genoemde, en nog meer andere tegenstellingen in de voorstelling van het millennium, is het duidelijk dat hier van een rijk als een organische eenheid geen sprake kan zijn. Tot al deze tegenstrijdigheden komt men, omdat men een vleeschelijke, onware, zondige Messiasidee van het aardschgezinde Judaisme wil vasthouden, en deze wil verbinden met ideeën, die men ontleent aan het rijk der herschepping van den waren Messias na de voleinding.

c. *De verhouding van Op. 19:11-21 tot Hf. 20.* Deze verhouding wordt door Bavinck anders opgevat dan door Kuyper. De eerste laat Hf. 20 parellel loopen met Hf. 19. De laatste vat het verhaalde in Hf. 20 op als volgende na het feit in Hf. 19 aangekondigd, en verstaat dan 20:4 niet van zielen in

den hemel, maar ziet daarin, evenals Kliefoth, de opgestane martelaren, die gedood waren in den laatsten tijd, n.l. door de vervolging van het beest. Hiertegen zijn nog al bezwaren. Wij wijzen slechts op twee. Ten eersten wordt hier geen enkele reden in den tekst of het verband aangegeven, waarom alleen deze martelaren dit privilegie hebben boven de martelaren uit de vervolging van de Romeinsche keizers en van lateren tijd. En ten tweeden bestaat daartegen een gewichtig bezwaar in vs. 5. Indien vs. 4 ziet op de opgestane martelaren uit den laatsten tijd, dan moeten wij door „de overige der dooden, die niet leefden" vs. 5 niet alleen ongeloovigen, maar ook geloovigen verstaan. Nu wordt in toepassing op vs. 4 gezegd in vs. 5, 6: „Deze is de eerste opstanding. Zalig en heilig is hij die deel heeft in de eerste opstanding; over dezen heeft de tweede dood geene macht", en hieruit zou volgen, dat de tweede dood ook nog wel macht zou hebben over de geloovigen, die tot de overige der dooden in vs. 5 behooren. En dat kan niet, want de tweede dood is het geworpen worden in de hel. Tegen de opvatting van Bavinck gelden deze en dergelijke bezwaren niet.

d. Het beest dat uit de zee opkomt. Dat dit beest uit de zee, d.i. uit de volkerenwereld opkomt, wijst er reeds op, dat het eene geschiedenis heeft, en niet zoo maar plotseling ontstaat. Het komt te voorschijn uit wat er aan voorafgaat. Het wordt als een voldragen vrucht uit de historie der volken geboren. Dit beest is het symbool van de centrale wereldmacht, speciaal van de handelsmacht, Op. 13:17 vgl. Hf. 17. Door heel de historie heen is er een drang naar centralisatie van macht. Dit blijkt reeds uit het plan van Babels torenbouw, en later bij de volken, welke achtereenvolgens Israel bestrijden en overwinnen. En eindelijk loopt de geschiedenis van de heidensche volken van den ouden tijd uit op het Romeinsche rijk, dat alle volken der aarde beheerscht, Luk. 2:1. Rome was het centrum der wereldmacht geworden, en is dus een praeformatie van het beest. Mede door den invloed van het Christendom ontstaat er daarna onder de volken discentralisatie van macht. Het Romeinsche rijk valt in onderscheidene staten uiteen.

Ondertusschen ontstaat er een nieuwe praeformatie van de centrale wereldmacht. De staatsidee wordt geassimileerd door

de kerk. Er ontstaat strijd tusschen den paus en den keizer en de koningen. En de Roomsche kerk wordt hoe langer hoe sterker in aardsche macht. Eindelijk werd zij de centrale wereldmacht. En Rome was wederom het centrum. Doch door de Reformatie ontstaat weer discentralisatie van de wereldmacht.

In de 18e en sterker in de 19e eeuw komt de oude drang tot centralisatie van macht weer te voorschijn, zoodat de wereld langzamerhand door enkele volken beheerscht werd. Zij worden de wereldmachten genoemd. En in de laatste jaren wordt het streven naar eenheid van alle volken der wereld, en naar centralisatie van de wereldmacht hoe langer hoe sterker.

e. Het beest dat uit de aarde opkomt. Op. 13:11. Het wordt alleen hier een beest genoemd. In het vervolg heet het telkens de valsche profeet, Op. 16:13; 19:20; 20:10. Dat dit beest identisch is met de valsche profeet blijkt uit de vergelijking van Op. 19:20 met 13:13. Dit beest is het symbool van de religieuse macht. Beide beesten staan vijandig tegenover Christus en het Christendom. Samen vormen zij de volledige tegenstelling van Christus als koning en profeet. Christus als Hoogepriester schijnt niet in een antithetische macht gerealiseerd te zullen worden. Het eerste beeld is het symbool van de wereldmacht, en staat tegenover Christus als koning, die van den Vader alle macht ontvangen heeft, en ze bij de voleinding volledig uitoefenen zal over de volken der wereld, en dan tot in eeuwigheid regeeren zal over zijn volk in heerlijkheid. Het tweede beest is het symbool van den wereldgodsdienst; niet als heidensche godsdienst, maar zooals deze door deformatie en transformatie van het Christendom zal ontstaan. Dit beest is de valsche profeet als tegenstelling van Christus, niet van een heidensche godsdienststichter.

Het eerste beest als centrale wereldmacht staat bloot negatief tegenover het Christendom, en is positief louter brute staatsmacht. Het is materialistisch, aardsch, physisch.

De toestand van de cultuurvolken onder de macht van dit beest wordt beschreven in Op. 17 en 18. De macht en grootheid der volken bestaat niet meer zooals vroeger in een uitgebreid gebied en een groot en machtig leger, maar in handelsmacht. De volken zijn vereenigd in een handelsbond. Wereldhandel is de alles beheerschende idee der volken. Op. 13:17;

17:2, 15; 18:3, 9, 11-19. De groote hoer is Babylon, Op. 14: 8; 16:19; 17:5, 18; 18:2, 3, 10. De identiteit blijkt duidelijk uit de beschrijving van hunne uitwendige verschijning, welke bij beide letterlijk dezelfde is, Op.17:4; 18:16. Babylon is het symbool van het handelscentrum der volken. De groote hoer, Babylon, wordt gedragen door het beest, dat het symbool is van de centrale handelsmacht der wereld. Het leven wordt dus geheel gewijd aan de uitwendige en stoffelijke dingen. Uit de beschrijving, welke in bovengenoemde teksten van Babylon en de volken gegeven wordt, blijkt duidelijk, dat men zich overgeeft aan uitbundige weelde en sensualisme. Nu ontstaat er in deze handelswereld eene crisis. Sommige volken verwoesten Babylon, het handelscentrum der wereld, Op. 17:16. Daardoor wordt de opperheerschappij van het beest, de centrale handelsmacht, geknakt. Dit doelt zeer waarschijnlijk op hetzelfde feit als Op. 13:3, waarin gezegd wordt, dat het beest doodelijk gewond is, zonder dat hier met een enkel woord wordt aangeduid waardoor deze verwonding is ontstaan. Dat wij hier te denken hebben aan eene reactie tegen de materialistische wereldgeest ligt voor de hand. Dit blijkt duidelijk daaruit, dat juist in deze crisis het tweede beest, de valsche profeet, op den voorgrond komt.

De mensch is niet slechts een physisch, maar ook een intellectueel, religieus en moreel wezen. Ook in den staat der zonde heeft hij niet slechts behoefte aan stoffelijke, maar ook aan geestelijke d.i. ideëele goederen. Wanneer hij alleen in stoffelijke dingen bevrediging zoekt, vervalt hij tot sensualisme, verdierlijking, en verderft zich zelf. Vandaar dat het eerste beest als een louter physische macht de cultuurvolken niet bevredigen kan, en dat er eene reactie tegen zijne opperheerschappij ontstaat, welke dit beest met ondergang bedreigt. In dit gevaar komt het tweede beest het eerste te hulp. Dit blijkt duidelijk uit Op. 13:12-17. Het optreden van dit tweede beest wordt opzettelijk in verband gebracht met het gewond zijn van het eerste beest, Op. 13:12, 14, en helpt dit tot herstelling en doorvoering van zijne wereldheerschappij.

Deze hulp nu van het tweede beest kan alleen daarin bestaan, dat het voldoet aan de ideëele behoeften van den natuurlijken mensch, en aan de wereldmacht een hooger, een idealistisch karakter geeft. Dit wordt reeds aangeduid door den

naam profeet. Daardoor wordt hij gekenmerkt als een ideologische macht. Deze profeet spreekt. Hij verkondigt ideeën, een ideëele wereld- en levensbeschouwing. Het religieuse en moreele wordt identisch met het ideëele in het natuurlijke leven in staat en maatschappij. De oude ideeën van het Heidendom: de goddelijke staat (en maatschappij) de goddelijke menschheid, de goddelijke wetenschap en philosophie (divinus Plato) en de goddelijke kunst, keeren in nieuwe, gechristianiseerde vormen weer terug. Het ideëel menschelijke wordt geidentificeerd met het goddelijke, en godsdienst wordt wezenlijk menschendienst, anthropocentrisch in plaats van theocentrisch. Deze ideeen zullen het denken en willen der volken beheerschen door den invloed van den valschen profeet, de centrale religieuse wereldmacht.

De valsche profeet spreekt als de draak, Op. 13:11. Dit wijst op den oorsprong en op den inhoud zijner profetie. Doch naar den vorm heeft hij overeenkomst met Christus. Dit tweede beest heeft twee hoornen, des Lams hoornen gelijk, Op. 13:11. Naar den inhoud staat deze wereldprofeet en zijne leer rechtstreeks tegenover Christus, is hij een antichrist, doch naar den vorm gelijkt hij op Christus. Daarom heet hij een *valsche* profeet: in den vorm der waarheid een inhoud van leugens. Evenals Christus doet hij groote wonderen, om daardoor de menschen te overtuigen, dat zijne leer de waarheid is, Op. 13:11, 13. Hij reconstrueert den inhoud van het Christendom, en accommadeert het met de zondige natuur van den mensch.

Beide beesten komen voort uit de gechristianiseerde en weer afvallende menschheid; het eerste uit de afvallige volken, het tweede uit de afvallige kerken. Ook de valsche profeet heeft eene historie. Hij komt niet van buiten af, maar uit de aarde. Hij heeft een voorafgaande geschiedenis, en evenzoo zijne leer. Zijne verschijning is dus niet iets nieuws. Reeds bij de heidensche volken was de religie met de staatsmacht verbonden. In het oude Babylon en Rome werd de overheid of haar beeld goddelijke eer bewezen, en zelfs aangebeden. En later werden in de Roomsche kerk religie en staatsmacht vereenigd, en gecentraliseerd in den paus. De anarchistische revolutie in Frankrijk in het einde der 18e eeuw poogde wel alle godsdienst uit den staat te bannen, maar dit leidde tot barba-

risme en sensualisme, en voerde dit volk op den weg van destructie. Daarin werd het duidelijk, dat het consequente Rationalisme uitliep op Materialisme. Toch keerde het niet terug tot het Christendom. Men had daarmede radikaal gebroken, omdat men de Schrift als de onfeilbare Openbaring, en Christus als de Verlosser van zondaren had verworpen.

In het begin der 19e eeuw is de geest van de reconstructie van het Christendom opgekomen. De toepassing van de historische, empirische methode van de natuurwetenschap op de Theologie, de Schriftcritiek, de Evolutionistische philosophie, de socialiseering van het Christendom en de kerk, het streven naar unieering der kerken, wijzen alle heen naar den valschen profeet. Men heeft daarbij het eenig en absoluut karakter van het Christendom losgelaten. Het staat niet meer wezenlijk tegenover de heidensche godsdiensten, maar is daarvan slechts gradueel onderscheiden. Het is de hoogst ontwikkelde godsdienst. Zelfs bij positieve theologen vindt men eene neiging tot een universalistische opvatting van den inhoud van het Christendom. Aan de meeste Scholen wordt het Christendom opgevat en onderwezen als één van de religieuse vormen in de geschiedenis der menschheid, wezenlijk gelijkstaande met de godsdiensten der Heidenen. De theologie is getransformeerd tot godsdienstwetenschap. Al de godsdiensten, het Christendom ingesloten, moeten bestudeerd en vergeleeken worden, en daaruit moeten al de goede elementen vereenigd worden tot een nieuwe godsdienstleer. Daaruit moet gedistilleerd worden een universalistische godsdienst voor de menschheid, de wereldgodsdienst. Daar het Christendom als de hoogstontwikkelde godsdienst wordt erkend, en daar de traditie, ook wat het formeele betreft, een sterke macht is, en daar de cultuurvolken geenen godsdienst in heidensche vormen zouden willen aanvaarden, zal de valsche profeet, die zelf naar den vorm op Christus gelijkt, ook zorgen dat in den wereldgodsdienst de vormen en termen van het Christendom vastgehouden worden. Men zal leven in de overtuiging dat men nog het werkelijke Christendom heeft, doch in een hoogere phase van ontwikkeling.

De geschiedenis der moderne theologie is eene reconstructie, eene transformatie van den inhoud van het Christendom, waardoor het wezelijk een antichristendom wordt. Deze ge-

schiedenis beweegt zich dus reeds een hondred jaren rechtsstreeks in de richting naar den valschen profeet en den antichrist. En deze beweging gaat in den tegenwoordigen tijd met snelle schreden vooruit. De valsche profeet zal het resultaat zijn van deze geschiedenis.

Het eerste beest transformeert de cultuurnatien tot een antichristelijke politieke wereldmacht, en het tweede beest, de valsche profeet, transformeert de kerken tot een antichristelijke kerk, een antichristelijke religieuse wereldmacht. En het laatste beest sluit zich aan bij het eerste, en sterkt het in den strijd, om door den invloed van zijne profetie de ware belijders van Christus te verleiden, of anders door uitwendige middelen van de staatsmacht van het eerste beest met geweld te verdelgen, en daardoor over Christus te zegevieren.

f. Het koningschap van Christus. Het beest uit de zee, Op. 13:1 ontvangt zijne macht van den draak, vs. 4, d.i. van Satan, de oude slang, Op. 20:2. Evenzoo het tweede beest, 13:11, 12. Satan was oorspronkelijk het hoofd der engelenwereld. Hij is na zijnen val het hoofd van de gevallen engelen, Op. 12:7—9. Hij heeft dus een rijk, waarin hij als koning regeert. Doch hij wil ook de menschheid onder zijne macht brengen. En door zijne verleiding in het Paradijs is hem dit in ethischen zin aanvankelijk gelukt. In dezen zin noemt Jezus zelf hem bij herhaling de overste dezer wereld, Joh. 12:31; 14:30; 16:11. Satan vat echter zijne macht over deze wereld ook op in juridischen zin. Hij beschouwt zich zelven rechtens als de bezitter van deze wereld, en negeert het recht Gods. Hij denkt, dat hij is de God, door wien de vorsten regeeren, en dat hij is de koning der koningen, Luk. 4:5-7; Eph. 2:2; 6:12. Satan bedoelde met den val van den mensch niet slechts om hem ethisch onder zijne macht te krijgen, maar om in de plaats van God juridisch en feitelijk de menschheid ook uitwendig te beheerschen. En hij leeft werkelijk in de overtuiging, dat hem de souvereiniteit in de wereld toekomt. Hij stelt zich dus aan als God. Hij is de antigod. Zijn strijd gaat dan ook in hoogste instantie tegen God. Daarom poogt hij al wat God erkent aan God te onttrekken: Adam en Eva, Israel, Christus, de goede engelen, Op. 12:7, 8, de gemeente, 2 Thes. 2:9; 1 Tim. 4:1; Op. 12:13-17.

Het is de invloed van Satan, waardoor het volk Israel in

Samuels tijd verleid werd tot de heidensche staatsidee, en later tot de opvatting van den beloofden Messias als een aardschen koning, die Israel tot een koninkrijk van deze wereld en tot een centrale wereldmacht zou maken. Deze overtuiging was er bij Israel zoo diep ingegaan, dat zelfs de discipelen, die Christus drie jaren had onderwezen, Hem vóór zijne hemelvaart nog vragen: Heere, zult gij in dezen tijd aan Israel het koninkrijk weder oprichten? Hand. 1:6.

Dat deze opvatting in satan haar oorsprong heeft, blijkt duidelijk uit Luk. 4:5, 6. Satan biedt Jezus hier alle de koninkrijken der wereld aan. Hij wil Hem dus maken tot koning in aardschen zin, en wel tot de centrale wereldmacht; dus in dezen zin tot hetzelfde als het beest, dat hij aan het einde der historie uit de volken zal te voorschijn doen treden, Op. 13.

De meening, dat Christus in deze bedeeling als een koning in aardschen, politieken zin zal optreden, en dat het Christendom in eene staatsorganisatie moet en zal gerealiseerd worden, heeft haar oorsprong niet in God, maar in de overste van deze wereld. Zij is met het wezen en het doel van het Christendom in strijd. Elke poging om deze opvatting te realiseeren loopt noodwendig op verloochening van het Christendom uit. Dit blijkt duidelijk in de Roomsche kerk, en evenzoo uit de vele geschriften over "Christianising of the Social order", b.v. van Clow, Rauschenbush, Lorimer, en verder Newman Smyth, Christian Ethics e. a. Bij allen blijkt dat christianising of the society wezenlijk is eene socialising of christianity, zoodat men het werkelijke Christendom verliest. Het Christendom en de aardsche staatsidee kunnen niet in één instituut belichaamd worden. Christus koninkrijk is niet van deze wereld, Joh. 18:36.

Het vasthouden aan bovengenoemde meening is de principieele dwaling van het Chiliasme, Dit past in het duizendjarig rijk het koningschap in aardschen zin op Christus toe. Christus zal daarin worden wat het Judaisme en wat satan Hem wilden maken, n.l. de centrale wereldvorst. Doch volgens de Schrift komt eerst door de herschepping van alle dingen door Christus bij zijne wederkomst een geheel nieuw wereldrijk tot stand met Christus als de centrale wereldmacht aan het hoofd.

Uit de genoemde principieele dwaling vloeit ook voort de

onderscheiding tusschen Israel en de kerk van het N. Test., en tusschen Christus als koning van Israel en als Hoofd van de kerk. Daarbij vat men Israel niet op als een typisch profetische theocratie, welke in de N. Test. kerk geestelijk, en in de herschapen wereld institutair en formeel gerealiseerd wordt, maar als een koninkrijk van deze wereld, als een staat in aardschen zin. En in overeenstemming daarmede vat men het koningsehap van Christus op in staatkundigen, politieken zin. Dit koningschap van Christus is niet van toepassing op de kerk of de gemeente. De verhouding van Christus tot de gemeente is die van Hoofd en lichaam. Deze is geen aardsche, politieke, maar een ethische, geestelijke relatie. De oorzaak van de opvatting, dat Christus niet koning is van de gemeente, maar dat Hij koning is van Israel, en dat Hij Hoofd is van de gemeente, ligt dus daarin, dat men het koningschap van Christus in aardschen, staatkundigen zin opvat; dus in den zin van het Judaisme, d.i. wezenlijk in denzelfden zin, waarin het orthodoxe Jodendom het heden nog opvat.

Bij deze onderscheiding wordt miskend, dat de begrippen Koning, Hoofd en Heer synoniem zijn, en dat zij vooral bij de Oostersche volken en in den ouden tijd wezenlijk denzelfden inhoud hebben. Zij duiden dezelfde zaak aan alleen uit onderscheidene oogpunten. Als Christus Hoofd en Heer der gemeente genoemd wordt, sluit dit het begrip koning in.

In deze bedeeling is het koninkrijk van Christus geestelijk van aard. Het treedt hier niet op in een eigene rijksformatie. In overeenstemming hiermede is ook de regeering van Christus in deze bedeeling geestelijk. Dat Christus koning is van de gemeente wordt in de Schrift duidelijk geleerd, Joh. 18:36; Col. 1:13; Op. 17:4, en de gelijkenissen in Mat. 13 enz. Indien men de Judaistische opvatting van het begrip koning in aardschen zin loslaat, dan valt heel de leer van het duizendjarig rijk.

III. *De voleinding der eeuwen.*

a. *De duur der eindkatastrophe.* De Schrift spreekt van den dag van onzen Heere Jezus Christus, *Mat. 24:36; 1 Cor. 1:8.* Dat wij hierbij juist niet te denken hebben aan 12 of 24 uren, blijkt daaruit, dat het soms ook een ure genoemd wordt, Op. 14:7, en ὥρα duidt soms een langen tijd aan, Joh. 14:21; 5: 25; 16:2, 32; Rom. 13:11; 1 Joh. 2:18. Ook de feiten, welke

in dien dag zullen geschieden n.l. Christus' wederkomst, opstanding, gericht, wereldvernieuwing, doen dat vermoeden. Toch wijst de uitdrukking "een punt des tijds", 1 Thes. 4:15-17, en de verbinding van opstanding en oordeel tot éénе acte, Luk. 14:14; 2 Cor. 4:14; Op. 20:11-13 aan, dat het niet lang zal duren. Hoe lang is niet te bepalen.

b. *De opstanding der dooden.* Zij volgt op de wederkomst van Christus. Zij is geen resultaat van een ontwikkelingsproces, maar een daad van den almachtigen God, *1 Cor. 6:14;* 15: 38; 2 Cor. 1:9. De Vader doet ook dit werk door den Zoon, die het leven heeft in zich zelven, Joh. 5:27-29; 6:29, de opstanding en het leven is, de eerstgeborene uit de dooden, *Joh. 11:25; 1 Cor. 15:20;* Col. 1:18; Op. 1:5. Omdat Hij verlosser is, moet Hij de opstanding bewerken, *Joh. 6:39,* 40; *1 Cor. 15:21,* 22, 47-49.

Alle menschen zullen opstaan, Dan. 12:2; *Op. 20:12,* 13, dus ook de ongeloovigen, *Joh. 5:29;* Hand. 24:15. Daar God het vonnis des doods niet terstond volledig uitvoerde, werd de tijdelijke van den eeuwigen dood gescheiden. Voor de volledige uitvoering van het vonnis moet de volledige mensch voor den rechterstoel verschijnen. De Schrift spreekt echter meestal van de opstanding der geloovigen. Deze is ook de eigenlijke ware opstanding, een overgang van den dood in het eeuwige leven, Rom. 11:29; Philp. 3:21. In denzelfden tijd zullen de overgebleven geloovigen veranderd worden, 1 Cor. 15: 51, 52; 2 Cor. 5:2, 4; 1 Thes. 4:15-17.

c. *Het opstandingslichaam.* Hetzelfde lichaam wordt opgewekt. Zoo was het bij Jezus en ook bij de heiligen, *Mat. 27: 52;* Joh. 5:28, 29; 1 Cor. 15:36 v.v. Op. 20:13. Ook in het lichaam ligt het individueele van den mensch, want het behoort tot zijn wezen. De verlossing is geen nieuwe schepping, maar eene herschepping, en eene verlossing van den geheelen bestaanden mensch, Mat. 10:8. De opstanding is niet slechts eene restoratie, eene herstelling in den toestand van Adam voor den val, maar eene recreatie. Het bestaande lichaam is het zaad voor de opstandingslichaam, 1 Cor. 15:35-41. Bij wezenlijke identiteit is er echter qualitatief onderscheid. Het tegenwoordige lichaam is een *σωμα ψυχικον*, van vleesch en bloed, door *ψυχη* bezield, en aan verandering onderworpen. Het opstandingslichaam is een *σωμα πνευμἀτικον*, door *πνευμα* beheerscht,

niet bestaande uit vleesch en bloed, boven geslachtsleven, Mat. 22:30, en spijze en drank verheven, 1 Cor. 6:13, en hierin onderscheiden van Adams lichaam. Het is onsterfelijk en onverderfelijk, vergeestelijkt en verheerlijkt, 1 Cor. 15:42 v.v. Philp. 3:21. Voor de identiteit is het niet noodig, dat dezelfde stofmassa, de totalitas materiae weer bijeenvergaderd wordt, want deze is in dit leven ook voortdurend wisselend, doch wel is noodig dezelfde organisatie en vorm, hetzelfde type, waardoor het juist een individueel lichaam is. Van het aardsche lichaam blijft er iets over, dat het substraat van het opstandingslichaam is. Wat dit is weten wij niet. Het lichaam komt niet uit den hemel, maar uit de aarde, uit het oude lichaam, en de substantie is niet geestelijk, maar stoffelijk. doch verheerlijkt.

d. *Het gericht.* Dit vogt na de opstanding. Doel van Christus' eerste komst was niet om te oordeelen, Joh. 3:17; 12: 47; zijne verschijning verwekte echter eene crisis, *Joh. 3:19*, 36; 5:22—27; 9:39. De wereldgeschiedenis is een, niet *het* wereldgericht. Het gericht is niet een pantheistisch natuurproces, ook niet slechts een gericht in het geweten van den mensch, maar een juridisch oordeel van Christus, dat objectief zal plaats hebben ten aanschouwe van alle menschen.

Het eindgericht is het werk des Vaders, Mat. 18:35; *1 Petr. 1:17*, dat Hij uitvoert door Christus, *Joh. 5:22.* De hoofdvraag daarbij is geloof of ongeloof, *Joh. 5:24.* De maatstaf is het evangelie, doch als herstelling en vervulling der wet. Het gericht gaat over al wat in dit leven gedaan is, *2 Cor. 5:10*, over daden en woorden, Mat. 12:36, gedachten, 1 Cor. 4:5, en al het verborgene, Mat. 6:4,6; Rom. 2:16. Een ieder zal geoordeeld worden naar de mate der ontvangen openbaring, *Luk. 12:47; Rom.2:12.* Het oordeel gaat over alle menschen, *2 Cor. 5:10*, ook over de kwade engelen.

Het oordeel zal een successief verloop hebben, en Christus wordt in het uitvoeren van het vonnis bijgestaan door de engelen, Mat. 13:10,49; 24:31, en de gezaligden, *1 Cor. 6:2, 3*, en de twaalf apostelen, *Mat. 19:28.* In zijne eenheid met de gemeente oordeelt Christus de wereld en zelfs de goede engelen als dienaren van Christus en van de gemeente, 1 Cor. 6: 2, 4. Het oordeel gaat over de antichristelijke macht, Op. 19: 11—21; 20:4-6, en de volken uit de vier hoeken der aarde, Op. 20: 7-10. De geloovigen zelve zullen wel voor de rechterstoel ver-

schijnen, maar niet geoordeeld worden, *Joh. 3:18;* 2 Cor. 5:8; 2 Thes. 1:10.

e. *De straf der goddeloozen.* De plaats der straf voor de goddeloozen wordt in het N. Test. gehenna genoemd, en is onderscheiden van ᾁδης, φυλακη en αβυσσος. Ook heet zij καμινος του πυρος, Mat. 13:42, 50 en λιμνη του πυρος, Op. 19:20. De naam gehenna is ontleend aan het dal van Hinnom (גֵּיהִנֹּם) Joz. 15: 8; *Jerm. 32:35.* De gehenna is de plaats voor het beest en den valschen profeet, Op. 19:20, voor satan en zijne engelen, Op. 20:10, voor dood en hades, Op. 20:14, en voor alle goddeloozen, Op. 20:15; 21:18. Het is eene plaats der uiterste en buitenste duisternis, Mat. 8:12, in de diepte, Mat. 5:29, ver van de gemeenschap met God, Mat. 7:23; 8:11-15. Het is niet slechts een oord van gemis, maar ook van smart en pijn naar ziel en lichaam, Mat. 25:46, van weening en knersing der tanden, Mat. 8:12, van verderf, Mat. 7:13; Gal. 6:8, en van den tweeden dood, Op. 20:14. Aangaande de plaats der hel, hare grootte en de hoedanigheid van vuur en worm, en van den psychischen en physischen toestand der verlorenen leert de Schrift ons geene bizonderheden.

De straf wordt voorgesteld door vuur, reeds in het O.Test. beeld van Gods toorn, Deut. 4:24; Jes. 33:14; Lev. 10:2; Num. 11:1; 16:35; Ps. 106:18; 2 Kon. 8:1 v.v. enz. Er zijn graden in de straf. De poena damni is gelijk, maar de poena sensus is onderscheiden, *Luk. 12:46, 47; 2 Cor. 5:10.* Alle zonden staan absoluut tegenover Gods gerechtigheid, doch God rekent met het relatief onderscheid der zonden.

De straf is eeuwig, *Mat. 18:8;* 25:46; *Mark. 9:44, 48;* 3: 29; 2 Thes. 1:9; Jud. 7. De bezwaren, die men tegen de eeuwigheid der straf heeft ingebracht zijn:

1. Zij is in strijd met Gods goedheid, liefde en barmhartigheid.

2. Zij is niet evenredig met de zonde, die een eindig karakter draagt.

3. Zij is ondenkbaar. De begrippen vuur en duisternis, worm en eeuwigheid sluiten elkander uit, en kunnen dus niet letterlijk opgevat worden.

4. Zij is doelloos voor den zondaar en voor de eere Gods, daar zij de zonde niet overwint.

5. Eeuwig beteekent dikwijls een langen tijdduur.

6. Zij is in strijd met de Schrift, die leert, dat Christus eene verzoening is voor de geheele wereld, Rom. 5:18; 11:32; 1 Cor. 15:22, 28; Eph. 1:10; Philp. 2:10; Col. 1:19, 20; 1 Tim. 2:4; 4: 10; 1 Joh. 2:2.

Hiertegen geldt het volgende·

a. De Schrift leert duidelijk de eeuwigheid der straf. Zie behalve de genoemde teksten, Mat. 3:12; Mark. 9:44; Op. 14: 11; 20:10.

Het is waar, dat αιων soms een langen tijdduur beteekent, doch in verband met ζωη beteekent het onvergankelijk, eeuwig leven, eeuwig als God, Christus en de H. Geest. In den zelfden zin is de straf der goddeloozen eeuwig, en behoort tot de αιων μελλων, waarin geen verandering van staat meer mogelijk is.

b. Men gaat uit van een verkeerde opvatting van het recht, want men zoekt den maatstaf van het recht in den mensch, de maatschappij of de menschheid d.i. in nut, en verzwakt de begrippen zonde en schuld, wat op wreedheid uitloopt, Spr. 12:10.

c. De verdedigers van de conditioneele onsterfelijkheid verwarren het ethische met het physische zijn. Leven is niet bloot bestaan, en dood en απολεια is geene vernietiging van de substantie van den mensch, maar een in zedelijken en geestelijken zin te gronde gaan van den mensch, die in God zijn levensdoel heeft, Luk. 15:24, 32; Eph. 2:3; 4:18; Op. 3:1.

d. Hand. 3:21 en de universalistische teksten leeren wel, dat het werk van Christus intensief van oneindige waarde is, en aan de geheele wereld en de menschheid in haar organisch bestaan ten goede komt, maar niet, dat alle individuen onder menschen en duivelen behouden worden.

e. De zonde is ανομια, negatie van Gods recht, en dus van God zelf, en niet eene onvolkomenheid. De straf wordt niet berekend naar den tijdduur, maar naar den innerlijken aard en qualiteit der zonde, en dan is de zonde oneindig, omdat zij bedreven wordt tegen de hoogste majesteit, het absolute wezen, dat in zijn absolute wet absolute gehoorzaamheid eischt. De zonde is dus intensief een absoluut, oneindig kwaad.

f. Het beroep op Gods goedheid tegen Gods rechtvaardigheid weerspreekt zich zelf. Goed is wat in overeenstem-

ming is met Gods wil, en dat is ook rechtvaardig. Men wil Gods rechtvaardigheid in overeenstemming brengen met het menschelijk begrip goed d.i. met wat nuttig is voor den mensch.

g. Als de zonde niet doemwaardig is, heeft Christus ons niet van de eeuwige straf verlost, en heeft Hij ook het eeuwige leven niet verdiend, en daarmede ontkent men de groote liefde en genade Gods in Christus geopenbaard.

h. De straf is handhaving van Gods gerechtigheid, en het doel is dus niet loutering, maar vergelding van een iegelijk naar zijne werken, handhaving van zijn recht, en einddoel is verheerlijking van de deugden Gods.

f. *De vernieuwing der wereld.* Aan het gericht gaan vele teekenen in de natuur vooraf, Mat. 24:29, doch de vernieuwing der aarde door vuur volgt na het gericht, 2 Petr. 3:10, 13; Op. 21:1. Zij is geene vernietiging der substantie. Dit ligt niet in אָבַד, Ps. 102:27, v.v. Jes. 34:4 enz, noch in בָּרָא, dat niet altijd scheppen uit niet beteekent, Jes. 51:6; 41:20; *65:17.* De substantie blijft, Mat. 5:18; 24:35; *2 Petr. 3:6-10;* 1 Cor. 7:31, de σχημα gaat voorbij. Naar analogie van de verlossing van den mensch is het geene wereldvernietiging, maar herschepping, Mat. 19:28; 2 Cor. 5:17.

De spiritualistische opvatting, die alleen zaligheid van zielen in den hemel leert, is in strijd met Christus' vleeschwording en onze lichamelijke opstanding. De mensch bestaat uit lichaam en ziel, en is aangelegd op hemel en aarde. Het rijk Gods zal eenmaal een zichtbare gestalte hebben, *Hand. 1:6-8; Mat. 5:5.* De geloovigen worden naar het beeld van Christus veranderd, Philp. 3:21, en de gansche schepping wordt verlost, *Rom. 8:21;* 2 Petr. 3:13; Op. 21:1. Het hemelsche Jeruzalem daalt op *aarde* neer, Op. 21:2. De wereld wordt herschapen; in de gemeente het menschelijk geslacht behouden, en de volkeren hebben daarin een eigen plaats, Mat. 8:11; Rom. 11:25; Op. 5:9; 21:24, 26.

g. *De zaligheid der geloovigen.* Daar de mensch naar ziel en lichaam zalig wordt, ontvangt hij geestelijke en lichamelijke zegeningen. De Roomsche en Grieksche kerken vatten de zaligheid eenzijdig transcendent op (absoluut supranaturalisme, ascetisme). Daartegenover staat de ethische opvatting, die de zaligheid hoofdzakelijk zoekt in de zedelijke vrijheid van den

christen tegenover de wereld, en die het tegenwoordige door een ethisch proces in het toekomende laat overgaan, omdat de christen hier in beginsel alle weldaden bezit. Beide is onjuist. Wel bezitten de geloovigen hier in beginsel de weldaden, doch niet in volkomenheid Rom. 8:23, 24. De zaligheid is en komt. Het is eene verheerlijking van het leven der geloovigen door herschepping (tegen Ethischen), en dus een echt natuurlijk leven (tegen Rome). De substantie blijft, doch de forma verandert.

De zaligheid is in de eerste plaats volmaakte religie, gemeenschap met God, niet meer bemiddeld door natuur en Schrift, maar is een visio, comprehensio en fruitio van God aangezicht tot aangezicht, *1 Cor. 13:12.* Toch wordt het verschil en de afstand tusschen Schepper en schepsel niet weggenomen, zoodat openbaring van Gods zijde altijd noodzakelijk blijft.

De negatieve zegeningen bestaan in de verlossing van alle zonde en hare gevolgen, van onkunde en dwaling, Joh. 6:45, van armoede, krankheid, honger, dorst en dood, Mat. 5:4; Luk. 6:21; 20:36; 1 Cor. 15:26; Op. 2:11; 7:16, 17; 20:6, 14; 21: 4, van alle zwakheid en verderf, 1 Cor. 15:42 enz.

De positieve geestelijke zegeningen zijn heiligheid, Op. 3: 4, 5, zaligheid, Rom. 13:11, heerlijkheid, Luk. 24:36, aanneming tot kinderen, Rom. 8:23, eeuwig leven, Mat. 19:16, 29, aanschouwing van en gelijkvormig worden aan Christus, *Mat. 5:8;* Joh. 17:24; Rom. 8:29; 1 Cor, 13:12; 2 Cor. 3:18; Philp. 3:21: Joh. 3:2; Op. 22:4, een dienen en prijzen van God en Christus, Joh. 17:24.

De zaligheid bestaat ook in de gemeenschap der heiligen, welke hier reeds in beginsel bestaat, ook met de hemelingen, Hebr. 12:22-24, doch gebrekkig. Dan zal zij volmaakt zijn, daar alle geloovigen dan ééne kudde onder éénen Herder zijn, *Joh. 10:16;* 17:21; Eph. 1:23.

De zaligheid is niet slechts een passief genieten, een zalig nietsdoen, maar een actief leven. Het is wel een rusten, Hebr. 4:9; Op. 14:13, doch tevens een kennen, Eph. 3:18. 19; Col. 2: 2, 10, dienen, prijzen, Op. 4:11; 5:12; 22:3, heerschen, Op. 1: 6; 5:10; 22:5. Zij zijn profeten, priesters en koningen, Mat. 24:47; 25:21, 23. Zij rusten en werken gelijk God, Joh. 5:17.

Ook verdwijnt de individualiteit en verscheidenheid niet, maar zij wordt geheiligd en dienstbaar gemaakt aan de eere

Gods. Dit blijkt daaruit, dat elk zijn eigen naam heeft, Jes. 62:2; 65:15; Op. 2:17; 3:12; 21:12, 14; 20:15. Dit ligt ook ten grondslag aan de onderlinge gemeenschap der zaligen, Luk. 8:11; 13:28. Allen genieten wel de volkomene zaligheid, 2 Cor. 5:8; Hebr. 4:9, 15, doch er is onderscheid in graad van heerlijkheid, Mat. 25:24, 26; 2 Cor. 9:6; Gal. 6:7, 8, en dit staat in verband met goede werken en genadeloon, Mat. 10:40-42; 24:44-48; 25:15; Luk. 6:23, 35; 19:17-19; 1 Cor. 3:8.

Hoewel we geen grond hebben om te gelooven, dat zalig worden ook buiten het verbond mogelijk is, en hoewel de geloovigen op aarde altijd een kleine kudde zijn, Mat. 7:14; 22:14; Luk. 21:32; 13:23, ook tegen het einde, Mat. 24:13; 25:1 v.v. Luk. 18:8, toch zal het eene schare zijn, die niemand tellen kan, Op. 7:9: 19:1, 6.

Verbetering van enkele drukfouten.

Blz. 120, regel 8 onder staat 25:28, lees 25:6.
Blz. 154, regel 9 onder staat zijn, lees zin.
Blz. 155, regel 12 boven staat zijn, lees haar.
Blz. 165, regel 16 onder staat vr. 80, lees vr. 86.
Blz. 177, regel 2 boven staat verbond, lees verband.
Blz. 179, regel 3 boven, lees gegevenen.
Blz. 184, regel 7 onder, lees bekent.
Blz. 189, regel 11 onder, plaats aan het begin van dezen regel: 9.
Blz. 213, regel 3 boven, lees regeneratie.
Blz. 248, regel 6 onder, lees onwedergeborenen.
Blz. 254, regel 16 boven, lees 1 Tim. 3:8—12.
Blz. 288, regel 19 onder staat beeld, lees beest.

* Wm Perkins :- 3 volumes
quarto. oud geref. goed zuiver
van beste belang - bevat rede
op Hoolsch Synode was supra
* Marcesius: infra.

Franciscus Turretinus ; 3 deelen
dogmatisch, gemakkelyke Latyn
vat al de vroegere beschouwing
van dogmatiek, kind bets at
a time.

: Ursinus : Heidelbergsch
Catechismus begin met Ursinus
dan overgaan tot Turretinus

Cornrie! - "Examen van Tolerantie"
2 deelen.

* James Thin : 2nd hand
boekhandelaar in Edinburgh

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01130 4112